

DE GRUYTER

Thomas Pratsch (Hrsg.)

KONFLIKT UND BEWÄLTIGUNG

DIE ZERSTÖRUNG DER GRABESKIRCHE ZU JERUSALEM
IM JAHRE 1009



MILLENNIUM STUDIES

Konflikt und Bewältigung

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 32

De Gruyter

Konflikt und Bewältigung

Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem
im Jahre 1009

Herausgegeben von
Thomas Pratsch

De Gruyter

ISBN 978-3-11-025351-1

e-ISBN 978-3-11-025352-8

ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Konflikt und Bewältigung : die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009 / Herausgegeben von Thomas Pratsch.

p. cm. – (Millennium-Studien : Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. = Millennium studies : studies in the culture and history of the first millennium C.E., ISSN 1862-1139 ; Bd. 32)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-025351-1 (hardcover : alk. paper)

1. Church of the Holy Sepulchre (Jerusalem) – History.
2. Church history – 11th century. 3. Christian shrines – Jerusalem. 4. Christian pilgrims and pilgrimages – Palestine – History.
5. Church buildings – Jerusalem. 6. Religious facilities – Destruction and pillage. 7. Hakim bi-Amr Allah, Caliph of Egypt, 985–ca. 1021 8. Pogroms. I. Pratsch, Thomas, 1960 –

DS109.4.K66 2011

275.694'42 – dc22

2010050494

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Datenkonvertierung: Werksatz Schmidt & Schulz GmbH, Gräfenhainichen

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com



Fotograf: Jonas Werner, Fotoatelier Wiesbaden, © Schmitt-Korte

Vorwort

Vom 24. bis 26. September 2009 fand am Gendarmenmarkt in Berlin, im Gebäude der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften eine internationale wissenschaftliche Tagung statt, die Ereignissen gewidmet war, die sich recht genau eintausend Jahre zuvor zugetragen hatten, nämlich der Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem durch die Araber auf Befehl des fatimidischen Kalifen al-Ḥākim am 28. September des Jahres 1009. Der Dank für die erfolgreiche Vorbereitung und Durchführung der Tagung gilt in erster Linie der Leitung und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Akademienvorhabens „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, namentlich dem Projektleiter Prof. Dr. Günter Prinzing, dem Arbeitsstellenleiter Prof. Dr. Ralph-Johannes Lilie, den Mitarbeiterinnen Dr. Bettina Krönung, Dr. Claudia Ludwig, Beate Zielke und der studentischen Hilfskraft Birke Karen Fanger. Großer Dank geht weiterhin an die Fritz-Thyssen-Stiftung und die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, ohne deren großzügige und unbürokratische Unterstützung die Durchführung der Tagung nicht möglich gewesen wäre.

Der vorliegende Band enthält die für den Druck überarbeiteten Fassungen der Beiträge zur Tagung und reflektiert in seinem thematischen Spektrum die ganze Breite der wissenschaftlichen Diskussion aus byzantinistischer, mediävistischer, judaistischer, arabistischer sowie religions-, sozial- und kunstgeschichtlicher Perspektive. An dieser Stelle ist insbesondere dem Verlag Walter de Gruyter, namentlich Frau Dr. Gertrud Grünkorn, sowie den Herausgebern der Reihe „Millennium-Studien“, den Profs. Dres. Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser, Hartmut Leppin und Peter von Möllendorf, für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm bzw. in die genannte Reihe zu danken. In Bezug auf die Fertigstellung gilt größter Dank Frau Katrin Hofmann und Maria Erge vom Verlag Walter de Gruyter sowie erneut Frau Birke Karen Fanger für die redaktionelle Betreuung des Manuskripts. Schließlich sei all jenen herzlich gedankt, auch wenn sie an dieser Stelle nicht namentlich genannt werden können, die auf die eine oder andere Weise ebenfalls zum Gelingen sowohl der Tagung als auch der Publikation beigetragen haben.

Berlin, am 13.09.2010

Thomas Pratsch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	XI

RALPH-JOHANNES LILIE

Einleitung	1
----------------------	---

Sektion 1: Die Grabeskirche

ACHIM ARBEITER

Die Jerusalemer Grabeskirche vor 1009	7
---	---

BIANCA KÜHNEL

Productive Destruction: the Holy Sepulchre after 1009	35
---	----

THOMAS PRATSCH

Der Platz der Grabeskirche in der christlichen Verehrung im Osten	57
---	----

NIKOLAS JASPERT

Das Heilige Grab, das Wahre Kreuz, Jerusalem und das Heilige Land. Wirkung, Wandel und Vermittler hochmittelalterlicher Attraktoren. . . .	67
---	----

JOHANNES FRIED

„999 Jahre nach Christi Geburt: der Antichrist“ Wie die Zerstörung des Heiligen Grabes zum apokalyptischen Zeichen wurde und die Denkfigur universaler Judenverfolgung hervorbrachte. . .	97
---	----

Sektion 2: Der historische Rahmen

BETTINA KRÖNUNG

Al-Ḥākim und die Zerstörung der Grabeskirche	139
--	-----

KAY PETER JANKRIFT

Lateinisches Europa und die islamische Welt um 1000	159
---	-----

ALEXANDER BEIHAMMER

Byzanz und die islamische Staatenwelt im Zeitalter Kaiser Basileios' II. und des Kalifen al-Ḥākim	173
--	-----

JOHANNES HEIL

Die Juden um das Jahr 1000 und die antijüdischen Reaktionen auf die Jerusalemer Krise	195
--	-----

Sektion 3: Jerusalem

WOUT VAN BEKKUM

Jewish Perceptions of the al-Ḥākim Era: The Letters of Samuel the Third . 223

JOHANNES PAHLITZSCH

Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems für das orthodoxe Christentum . 239

DOROTHEA WELTECKE

Die Zerstörung der Grabeskirche: Anfragen an orientchristliche Quellen . 257

Sektion 4: Mentalitätsgeschichte

DANIEL FÖLLER

Wikinger als Pilger

Drei norwegische Könige, zwei Runensteine und der Wiederaufbau
der Grabeskirche 281

WOLFRAM BRANDES

Endzeiterwartung im Jahre 1009 a.D.? 301

ANNETTE WEBER

„Hässliches Loch“ oder himmlisches Jerusalem?

Jüdische und christliche Vorstellungen vom „Neuen Tempel“
nach der Zerstörung der Grabeskirche 1009 321

KARL SCHMITT-KORTE

Ein Rundgang durch das Architektur-Modell der Grabeskirche 345

Register 359

Autoren des Bandes 371

Abkürzungen

AASS	Acta Sanctorum
AB	Analecta Bollandiana
AHP	Archivum historiae pontificae
AHR	American Historical Review
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBS	Berliner Byzantinistische Studien
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSI	Byzantinoslavica
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CC	Corpus christianorum
CC SG	Corpus christianorum, series Graeca
CC SL	Corpus christianorum, series Latina
CCCM	Corpus Christianorum, continuatio medievalis
CFHB	Corpus fontium historiae byzantinae
CPG	Clavis patrum Graecorum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum Orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EEBΣ	Ἑπετηριζέταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν
EHR	English Historical Review
EI²	The Encyclopedia of Islam (second edition)
EO	Échos d'Orient
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Hell	Ἑλληνικά
HJb	Historisches Jahrbuch
HZ	Historische Zeitschrift
IM	Istanbuler Mitteilungen
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

JThS	Journal of Theological Studies
LexMa	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae Historica
AA	= Auctores antiquissimi
Capit.	= Capitularia
Conc.	= Concilia
DD	= Diplomata
Epp.	= Epistolae
Poet.	= Poetae Latini aevi Carolini
SS	= Scriptores
SS rer. Lang. et It.	= Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
SS rer. Merov.	= Scriptores rerum Merovingicarum
Mus	Le Muséon
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A. Kazhdan. Oxford 1991
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp et al. Wien 1976/1996
PmbZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, erstellt von R.-J. Lilie et al, Abt. I u. II, Berlin 1998–2012
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Pauly's Real-Encyclopaedie der classischen Altertums- wissenschaft
REB	Revue des études byzantines
REG	Revue des études grecques
RHM	Römische Historische Mitteilungen
RHR	Revue de l'histoire des religions
SC	Sources chrétiennes
Sett	Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo
SK	Seminarium Kondakovianum
Spec	Speculum
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift

TM	Collège de France. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VV	Vizantijskij Vremennik
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik radova vizantološkog instituta
ZRG germ. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung
ZRG kan. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung
ZRG rom. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung

Einleitung

RALPH-JOHANNES LILIE

1000 Jahre sind eine lange Zeit, und man wirft Geisteswissenschaftlern, die sich mit der fernen Vergangenheit beschäftigen, ja gerne vor, daß sie im Elfenbeinturm sitzen und mit den Problemen der Gegenwart nichts am Hut haben. Aber wer sich etwas intensiver mit dem Ereignis beschäftigt, das Gegenstand dieser Tagung ist, wird schnell erstaunliche Parallelen zu Ereignissen der heutigen Zeit feststellen. Und es ist vielleicht ganz spannend, die Art und Weise zu beobachten, wie man damals mit einer solchen Krise umgegangen ist. Wenn man so will, ist der berühmte „clash of civilizations“¹ keine Erfindung der Gegenwart, sondern es hat ihn auch schon früher gegeben, auch wenn man damals – vielleicht glücklicherweise – noch nicht die heute in diesem Bereich so gern verwendete Terminologie kannte.

Was war geschehen? Am 28. September des Jahres 1009 fand, auf Befehl des ägyptischen Kalifen al-Ḥākim², die Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem statt. Das kam nicht aus dem Nichts. Schon vorher hatte al-Ḥākim Christen und Juden in seinem Machtbereich drangsaliert: Im Jahre 1003 ließ al-Ḥākim alle Christen in seiner Verwaltung gefangennehmen. Sie kamen allerdings auf Intervention des christlichen Leibarztes des Kalifen bald wieder frei. Außerdem wurden verschiedene Kirchen bei Kairo zerstört und durch Moscheen ersetzt. Allerdings erhielten die Christen eine Entschädigung, mit der sie andere Kirchen bauen konnten.

1004 verbot al-Ḥākim den Weingenuss und befahl den Christen und Juden im ganzen fātimidischen Herrschaftsbereich, sich einen Gürtel umzuschnallen und einen schwarzen Turban zu tragen. Weitere Verbote und Drangsalierungen folgten, von denen die Zerstörung der Grabeskirche nur den Höhepunkt bildete.

Man könnte versucht sein zu sagen: typisch für einen fanatischen Muslim, und al-Ḥākim sozusagen für eine Art mittelalterlichen Taliban halten. Aber das

-
- 1 Samuel Phillips Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 2002 (Originaltitel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, übersetzt von Holger Fliessbach).
 - 2 Siehe dazu den Beitrag von Bettina Krönung unten in diesem Band und ferner den Artikel „al-Ḥākim“, in: Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Zweite Abteilung (867–1025). Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig, Thomas Pratsch, Ilse Rochow, Beate Zielke u. a. (in Vorbereitung).

würde weder ihm noch der damaligen Situation gerecht: al-Ḥākim war eine außerordentlich komplexe Persönlichkeit. Er kam bereits mit elf Jahren an die Herrschaft. Mit 15 Jahren stürzte er seinen Vormund, der für ihn die Regierung führte. Als er mit den Christenverfolgungen begann, war er 18 Jahre alt, 1009 gerade 24. Seine Mutter war eine Christin, ihre beiden Brüder, seine Onkel, beide christliche Kleriker, von denen der eine Patriarch von Alexandria und der andere Patriarch von Jerusalem wurde, beide sicher mit Unterstützung des Kalifen. Man könnte al-Ḥākims Vorgehen gegen die Christen also vielleicht sogar als einen psychologischen Konflikt zwischen einem Heranwachsenden und seinen erwachsenen Verwandten sehen, der mit der Religion nur sekundär zu tun hatte. Später hat al-Ḥākim seine Maßnahmen denn auch wieder zurückgenommen.

Man sieht das Mittelalter heutzutage ja oft schablonenhaft schwarz und weiß: Auf der muslimischen Seite der Djihad, auf der christlichen Kreuzzüge und Inquisition, dazwischen die Juden, die von beiden Seiten mehr oder weniger drangsaliert wurden. Die ganze Epoche geprägt von Intoleranz und religiösem Fanatismus. Im Einzelfall mag das sogar stimmen, aber die Dinge sind doch wesentlich komplizierter gewesen, wenn man genauer hinschaut. Hierfür nur ein einziges Beispiel: Im Jahre 947 kam es in Jerusalem zu einem Zerwürfnis um die Feier des Osterfestes: ein muslimischer Emir aus Bagdad warf den Christen Betrug vor und drohte damit, die Feier zu verbieten. Darauf griffen die Schreiber des Stadtherrn von Jerusalem ein und drohten ihrerseits damit, sich beim Gouverneur von Syrien zu beschweren, denn ein Ausfall des Festes würde für die Regierung zu schweren Einnahmeausfällen führen. Der Emir gab nach und begnügte sich damit, eine hohe Sonderabgabe zu erpressen, die ihrerseits von den Schreibern aufgebracht wurde. Diese Schreiber waren Christen, aber zugleich Teile der muslimischen Verwaltung von Jerusalem.

Umgekehrt beschäftigte auch der christliche byzantinische Kaiser in seiner Verwaltung Muslime, und zwar nicht nur in der Armee, sondern auch in der Zivilverwaltung. Das schloss Zusammenstöße zwischen den Religionen nicht aus, aber insgesamt kann man kaum von einem Klima heftiger religiöser Auseinandersetzungen sprechen, schon gar nicht in der einfachen Bevölkerung, die wohl eher froh war, wenn sie davon verschont blieb. Auch dafür zuguterletzt ein schönes Beispiel:

Zu Beginn des 10. Jahrhunderts gab es in einem Dorf im byzantinisch-muslimischen Grenzgebiet einen Priester namens Themel³. Themel feierte in seiner Kirche die Messe, als muslimische Angreifer in die Kirche eindringen, um dort zu plündern. Themel stürzte sich in vollem Ornat auf sie, ergriff das Simandron –

3 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. J. Thurn, Berlin 1973 (CFHB V, Series Berolinensis), Konstantinos (2) 8, p. 240,87-3.

eine Schlagholz, das in der orthodoxen Kirche als Signal benutzt wird – und hieb damit auf die Angreifer ein, bis sie flohen, nachdem er viele verletzt und einige getötet hatte. Daraufhin verbot ihm sein Bischof, weiterhin sein Amt als Priester auszuüben. Denn Gewalt für Priester war in der orthodoxen Kirche verboten. Als sein Protest nichts fruchtete, floh Themel zu den Arabern – und trat jetzt zum Islam über. Fortan griff er zusammen mit den Muslimen nicht nur Kappadokien und die benachbarten Regionen an, sondern drang bis in das westliche Kleinasien hinein vor und verübte Greueltaten in solchem Ausmaß, daß der Chronist, dem wir diese Nachricht verdanken, sich weigerte, über sie zu berichten. In den folgenden Jahren war er ein wichtiger muslimischer Befehlshaber im Grenzgebiet, der auch von arabischen Quellen erwähnt wird.

Ob die Geschichte stimmt, kann man sicher bezweifeln. Aber sie zeigt doch, daß die ideologischen Unterschiede nicht so grundlegend waren, daß sie Übertritte auf die jeweils andere Seite unmöglich machten.

Dies ist also die Situation, mit der wir uns auf dieser Tagung beschäftigen wollen. Die Zerstörung der Grabeskirche ist dabei der Ausgangspunkt, aber wir wollen auch auf den Hintergrund und auf die Folgen schauen. Das heißt: Zunächst geht es um die Grabeskirche selbst, um ihr Aussehen vor und nach der Zerstörung, dann aber auch um die Bedeutung, die sie für Christen und Muslime um die Jahrtausendwende hatte. Um die Zerstörung von 1009 einordnen zu können, wollen wir uns dann dem historischen Rahmen zuwenden. Wie waren die Beziehungen zwischen Christen, Muslimen und Juden um die Jahrtausendwende? Welchen Stellenwert hatte Jerusalem für die drei monotheistischen Religionen in dieser Epoche? Wie setzt sich überhaupt das Weltbild in dieser Zeit zusammen? Und schließlich ist nach den Folgen der Zerstörung zu fragen, nach dem Eindruck, den sie hinterließ, und wie man versucht hat, sie zu verarbeiten.

Sektion 1:
Die Grabeskirche

Die Jerusalemer Grabeskirche vor 1009

ACHIM ARBEITER

Am Anfang einer längeren Reihe von Beiträgen, die sich einem epochalen Ereignis und seinen Ursachen, Begleitumständen und Konsequenzen zuwenden: der Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche¹ im Jahr 1009, fällt den folgenden Darlegungen die Aufgabe zu, das ‚Vorher‘ zu betrachten, also die physische Gestalt jenes immens bedeutsamen constantinischen und frühchristlichen Bauwerks. Es wird vorrangig darum gehen, in einem – soweit möglich – beschreibenden Abriss die von der Forschung erreichte und akzeptierte Vision eines weithin verlorenen Architekturdenkmals (Abb. 3, 14) knapp wiederzugeben. Nur in Ansehung des referierenden Charakters seiner Aussagen traut sich der Verfasser zu, im weiteren eine Reihe von Ergebnissen, Einsichten und Annahmen berufenerer Kollegen aus Vergangenheit und Gegenwart über die Urfassung des Grabeskirchen-Komplexes sehr komprimiert und bei Gelegenheit auch kritisch darzubieten. Die Existenz und die Verfügbarkeit des achtbaren Fundus an Daten und Informationen verdanken sich einer großen Zahl von Forschern und Autoren, wobei man wohl gut daran tut, die verdienstvollen Monographien von Virgilio C. Corbo, Charles Coüasnon, Jürgen Krüger und Martin Biddle² noch speziell hervorzuheben. Unsere Bemühung, die aus alledem abgeleiteten Vorstellungen präsent zu machen, soll hier im Übrigen durch eine Auswahl von der Literatur entnommenen Illustrationen unterstützt werden.

Im Jahr 324 eroberte Kaiser Constantin, der schon das Westreich regierte, durch die siegreiche Schlacht von Chrysopolis den gesamten Osten hinzu. Er wurde damit zum Alleinherrscher, und gleichzeitig gelangte damit auch der ohnehin bereits stark christianisierte Osten unter ein christenfreundliches Regime; das neue Credo stand fortan im ganzen Reich unter dauerhaftem Schutz. Besonders im ‚Heiligen Land‘ des 4. Jhs., einer namentlich von lebendigen jüdischen Gemeinschaften geprägten Region, schickte sich das erstarkende Christentum an, den gerade dort für ihn menschengewordenen Gott zu feiern und monu-

1 Die Ausdruck ‚Grabeskirche‘ ist als solcher ebenso eingebürgert wie die Bezeichnung ‚Anastasis‘, doch muss man sich stets vor Augen halten, dass damit eine vielgliedrige Komplexanlage in ihrer Gesamtheit angesprochen ist.

2 V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato I–III*, Jerusalem 1981–82; Ch. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London 1974; J. Krüger, *Die Grabeskirche von Jerusalem*, Regensburg 2000; M. Biddle, *The Tomb of Christ*, Stroud 1999.

mental auszuzeichnen. Die Stadt Jerusalem spielte für dieses Land seit langem die Rolle des Zentrums und wurde nun auch zum Epizentrum einer Monumentalisierung im Zeichen des Christentums.³

In der palästinischen Küstenstadt Kaisareia hatte damals ein Mann die Bischofskathedrale inne, der alsbald zum entscheidenden Verkünder der constantinisch-imperialen Reichstheologie wurde: Nun, da der Kaiser nicht mehr vergottet werden konnte, war es Bischof Euseb von Kaisareia († 340), der die komplizierte Problematik des künftigen Verhältnisses von Herrscher und Gott in einfache und dem Kaiser gefällige Worte fasste. Dieser Oberhirte, einer der einflussreichsten seiner Zeit, stellte sich völlig in den Dienst der ‚Constantinischen Wende‘. Der alles überstrahlende Gedanke besagt, dass das kaiserliche Abbild und Nachahmung des Himmlischen sei. Constantin ist Freund, Diener und Vikar Christi, und seine Herrschaft trägt die Merkmale des himmlischen Vorbildes – womit er als ein christlicher Kaiser unversehens zwanglos in das Weltbild der Christen passt, ohne dass seiner faktischen Machtstellung Abbruch geschähe. In jener ersten Hälfte des 4. Jhs. waren alle künftigen Kämpfe zwischen weltlicher und kirchlicher Macht noch kaum zu erahnen; man lebte im Überschwang der erreichten und garantierten Freiheit für die Christen. Mehr noch: Constantin persönlich, bestärkt durch seine Mutter Helena, engagierte sich ab 324 unverzüglich und mit allem Nachdruck im Heiligen Land selbst – vor allem durch die Anregung und Förderung christlicher Architekturprojekte.

Von dem streckenweise als illegal gebrandmarkten christlichen Leben der langen vorconstantinischen Zeitspannen ist im palästinischen Bereich materiell fast nichts bewahrt; erst vor kurzem hat die Forschung immerhin eine aufsehen-erregende Kultstätte aus dem 3. Jh. bei Megiddo (Abb. 1) ans Licht gebracht.⁴ Sehr geläufig ist zudem, wenn auch nur als ein literarisches Zeugnis, Eusebs lobpreisende Beschreibung der neuen Bischofskirche von Tyros,⁵ ungefähr zum Jahr 314, also aus einer vorübergehenden Toleranzphase. Aber erst nach der letzten Durststrecke unter dem Ostkaiser Licinius, erst nach dessen Ausschaltung durch Constantin im Jahr 324, kam auch für den Osten die definitive Befreiung, ja kaiserliche Favorisierung der Kirche – eine gänzliche Umkehrung der Verhältnisse. Der Kaiser engagierte sich in der Kirchenarchitektur, namentlich an den allerprominentesten Plätzen Palästinas, die Schauplätze der Heilsgeschichte waren. Es handelte sich mithin um Memorialbauten: Constantins Kirchen entstanden in Mambre an der Abrahamseiche, in Bethlehem an der Geburtsstätte,

3 E. D. Hunt, Constantine and Jerusalem, in: *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) 405–427.

4 Y. Tepper – L. Di Segni, A Christian prayer hall of the third century CE at Kefar ‘Othnay (Legio), Jerusalem 2006.

5 Hist. eccl. 10,4 = Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, München 1967, 413ff.

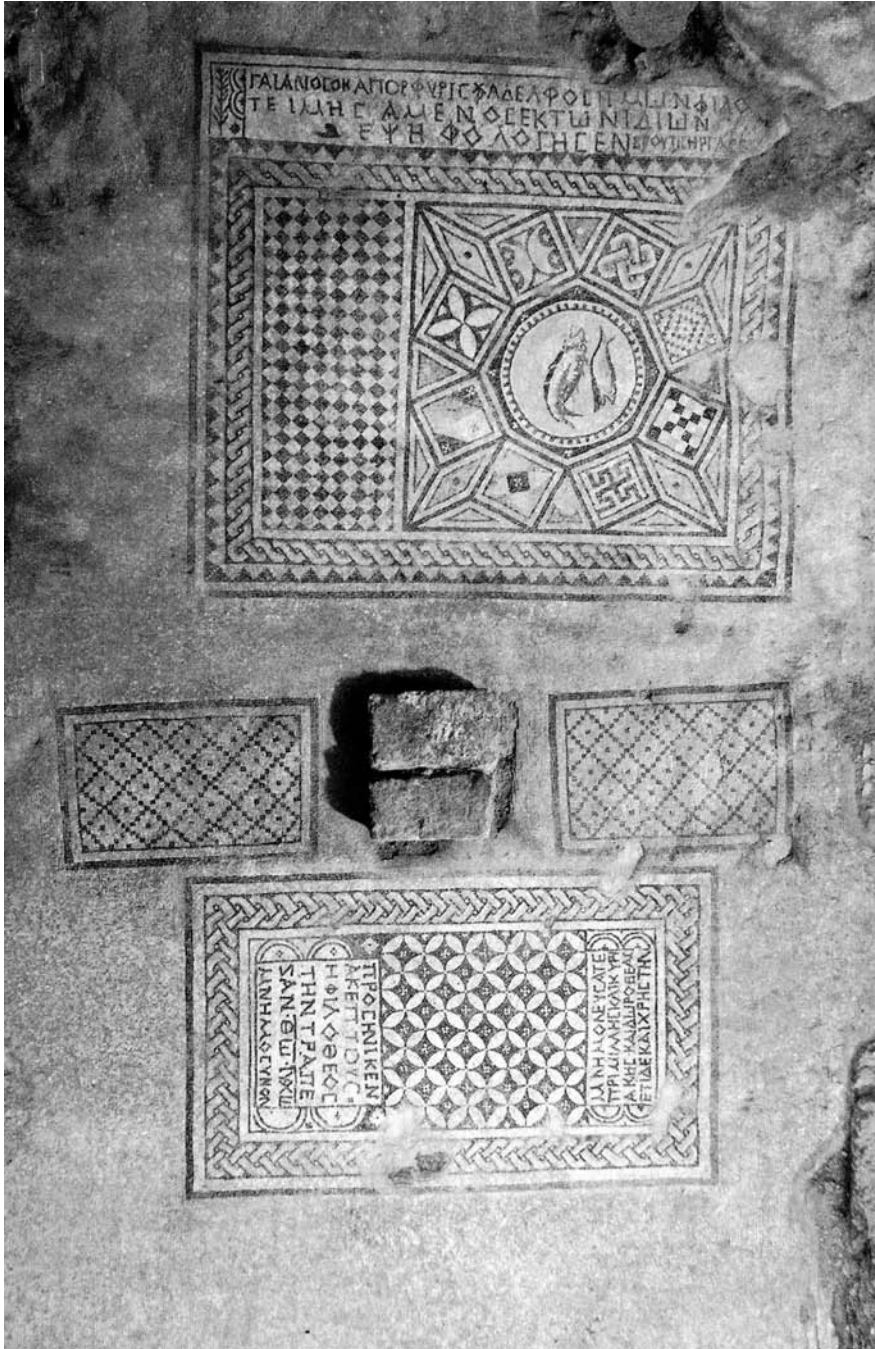


Abb. 1 Mosaikboden des christlichen Gebetsraumes von Kefar 'Othnay bei Megiddo aus dem 3. Jh. (Tepper – Di Segni 2006 [s. Anm. 4] 32)

auf dem Ölberg, der sich mit verschiedenen Christus-Episoden verbindet, und, als Höhepunkt, an der Sterbens- und Auferstehungsstätte des Erlösers in Jerusalem,⁶ wo es dem Herrscher blendend gelang – besser noch als selbst in Rom –, damit auch den öffentlichen Raum spektakulär in Beschlag zu nehmen (Abb. 23).

Letzteres Heiligtum wurde recht bald nach der 324er Eroberung des Ostens geplant und noch bei Lebzeiten Constantins († 337) im Jahr 335 eingeweiht, obwohl damals die Anastasis-Rotunde mutmaßlich noch nicht errichtet war. Der Grabeskirchen-Komplex in Jerusalem ist *per se* das wichtigste Kultzentrum der Christenheit. Das dortige Gedenken ist ein doppeltes, werden an jenem Ort doch zwei der bedeutungsvollsten Begebenheiten der neutestamentlichen Heilsgeschichte wach gehalten, denn er umschließt zum einen, unter dem Namen Golgatha, die Kreuzigungsstätte Christi, des fleischgewordenen Gottes, der, indem er gekreuzigt wurde, die Sünden der Welt auf sich nahm, und zum anderen das Felsgrab, wo am dritten Tage die Auferstehung (Anastasis) erfolgte: ein wunderbarer Vorgang, der jedem gläubigen Christen die Hoffnung auf künftige Erweckung von den Toten und Erlösung zum ewigen Leben nährt.

Festzustellen ist also, dass Golgatha und Grab hinreichend dicht beieinander lokalisiert wurden, um sie mit einer gemeinsamen um- und überfangenden Baugruppe zu versehen. Und auch eine zweite Eigenheit ist einigermaßen zwanglos zu erläutern: dass man sich nämlich mit dem constantinischen Heiligtum mitten im Nordwestsektor des spätantiken Jerusalemer Stadtareals befindet, obwohl doch Bestattungsorte in der Antike prinzipiell außerhalb der Wohngebiete lagen. Dies lässt sich damit erklären, dass die Stadt in den drei Jahrhunderten vom Tod Christi bis zum Bau des Grabesheiligtums umstandslos über den betreffenden Ort hinauswuchs (Abb. 2, 23). In Jerusalem ergab sich somit die kuriose Gelegenheit, einen Gedächtnisbau über der Sterbestelle des dort Verehrten, des Märtyrers aller Märtyrer, nämlich für den inkarnierten Gott selbst, *innerhalb* der Stadt zu errichten und somit – dies ist eine ausgesprochen verheißungsvolle und chancenreiche Sondersituation – die monumental gefasste Gedenkstätte, das wichtigste Heiligtum Palästinas und der ganzen Welt, zum absoluten Zentrum des christlichen Lebens *in* der Stadt Jerusalem zu machen. Logischerweise fiel diese Gedächtnisfunktion mit der Kathedraalfunktion zusammen: An der durch Christus geheiligten Stätte erhielt auch der lokale Bischof seinen Sitz.

Ob es sich hier nun wirklich um die authentischen Christusstätten handelt, bleibt im übrigen für den Archäologen relativ unbedeutend; wichtig ist, dass man damals die Tradition so und nicht anders lokalisierte – und entsprechend tat dies auch Constantin, obwohl (oder weil) an der betreffenden Stelle mittlerweile

6 Hauptquelle ist Euseb. Vgl. L. Voelkl, Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius, in: *Rivista di Archeologia cristiana* 29 (1953) 49–66. 187–201.

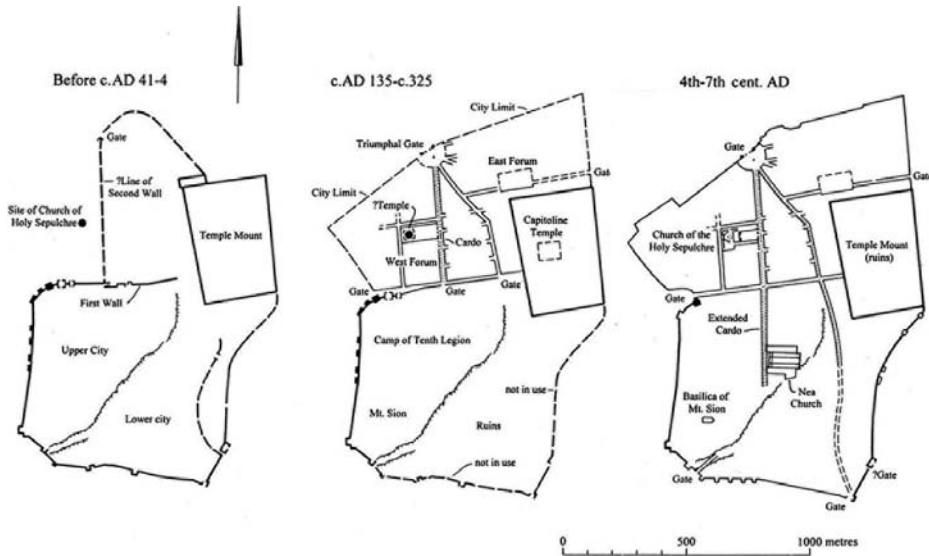


Abb. 2 Topographie Jerusalems vor 41–44, ca. 135–325 und im 4.–7. Jh. n. Chr.
(Biddle, Tomb [s. Anm. 2] Abb. 60 [reduziert])

längst ein Aphrodite-Tempel gebaut worden war. Jedenfalls befahl dann der Kaiser das, was ihm in Rom mit seiner mächtigen paganen Senatoren-schicht nicht so leicht gefallen wäre, nämlich den Abriss des heidnischen Tempels („Bauten des Irrglaubens“, „Kunstwerke des Trugs“, „unreine Materialien“), und alsbald kam wirklich ein Felsgrab zum Vorschein (Abb. 18 unten), ein leeres selbstredend – dies war ja entscheidend –, welches man umgehend als das richtige erkannte. Nach dem überschwänglichen Bericht Eusebs zeigte sich „das verehrungswürdige und allerheiligste Zeugnis der Auferstehung des Erlösers ...“, und die allerheiligste Grotte wurde zum Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers“.⁷ Da passte es gut ins Bild jener Ereignisse von 325/26, dass Constantins Mutter Helena ebenfalls – und sogar vor Ort – eine wichtige Rolle spielte, wenn auch ihr Protagonismus als Entdeckerin des Wahren Kreuzes Christi eine freilich früh formulierte Legende ist.⁸

Nähern wir uns dem Grabeskirchen-Komplex an (Abb. 3, 14), dem Haupt-Heiligtum der Christenheit, einem Gründungsprojekt der christlichen Bauge-schichte, initiiert und finanziert von keinem geringeren als Kaiser Constantin selbst, der, wieder Euseb zufolge, höchstpersönlich seine Direktiven für die Bau-

7 Vita Constantini 3, 26–28 = Eusebius von Caesarea, De vita Constantini. Über das Leben Konstantins, Turnhout 2007 (Fontes christiani 83), 342–349.

8 S. Heid, Der Ursprung der Helenallegende im Pilgerbetrieb Jerusalems, in: *JbAC* 32 (1989) 41–71.

gestaltung nach Jerusalem übermittelte; einer Architektur, deren Kulminationspunkt, die Anastasis, mindestens bis zum Ende des Mittelalters auch eine mächtige Vorbildfunktion für weitere Projekte in der gesamten Christenheit ausgeübt hat; kurz: einem einzigartigen, kapitalen, unvergleichlich einflussreichen Denkmal, von dessen frühchristlicher Ausgangssubstanz leider gegenwärtig, bald 1³/₄ Jahrtausende nach der Entstehung der Anlage, nur noch wenig vorhanden ist – so sehr haben jüngere Ereignisse für Veränderungen gesorgt, namentlich dasjenige von 1009.

Die Anlage besteht *heute* im Wesentlichen aus drei Bereichen (Abb. 4–6). Da ist erstens im Westen eine teils noch spätantike große zweischalige Rotunde von 33 m Durchmesser mit innerem Säulenkranz und dem Herrengrab in ihrem Zentrum, einer kleinen, völlig verbauten Struktur des frühen 19. Jhs. (Abb. 16); da sind zweitens die östlich anschließenden, ganz überwiegend kreuzfahrerzeitlichen Partien, bestehend aus dem griechisch-orthodoxen Katholikon mit seinem Chor und Chorumgang und den sogenannten ‚Querschiffen‘, das Ganze drittens auf einer tieferen Ebene noch nach Osten verlängert um die ‚Helena-Kapelle‘ mit der Grotte, wo Constantins Mutter die *Vera Crux* gefunden haben soll. Hervorzuheben ist die Stelle des Golgatha- oder lateinisch des Calvarien-Felsens nahe dem an der Südseite gelegenen Zugang.

Dieses ganze Gefüge hat nur noch wenig mit den ursprünglichen, constantinisch-frühchristlichen Intentionen zu tun, und so befindet sich auch nur noch einiges wenige an der Stelle und in der Funktion, für die es seinerzeit im 4. Jh. errichtet wurde. Jene enorm prächtige Komplexanlage Constantins mit fünf-schiffiger Gottesdienstbasilika⁹ und zweischaliger Grabesrotunde stand 614 bei der persischen Eroberung Jerusalems und 966 bei einem muslimischen Angriff in Flammen, um jeweils anschließend wiederhergestellt zu werden. Als *der* irreversible Schlag folgte schließlich im Jahr 1009 die radikale Zerstörung von Seiten des Kalifen al-Ḥākim, welchem die Basilika vollständig und der Rundbau vor allem in seinen inneren Teilen zum Opfer fielen. Von den alten Komponenten wurde nur letzterer – stark verändert – wiederaufgebaut.

Ein Blick auf die Baugesamtheit, wie sie sich nach weithin solide gesicherten Forschungsergebnissen *ursprünglich* darstellte – also gemäß dem constantinischen Konzept und nach Vollendung der Rotunde, die erst nach Constantins Tod fertig wurde –, erweist das Ensemble (Abb. 3) als eine ganz frühe christliche Auseinandersetzung mit dem die weiteren Jahrhunderte hindurch aktuell bleibenden

9 Der Terminus ‚Basilika‘ kommt hier und im Folgenden ungeachtet der Frage zum Einsatz, ob denn diese Kirche überhaupt unserer geläufigen Vorstellung von einer ‚christlichen Basilika‘ entsprach, ob also das Hauptschiff mit Hilfe von Lichtgaden überhöht war (unsere Abb. 3, 14, 15, 23) oder ob ein großes gemeinsames Satteldach das Langhaus deckte (Abb. 13). Vgl. Anm. 16.

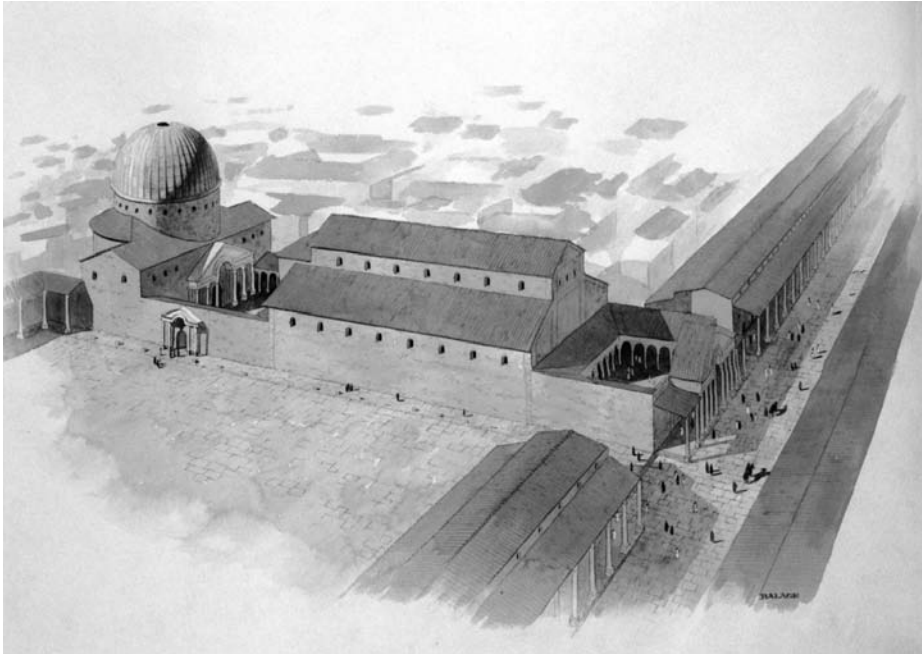


Abb. 3 Zeichnerische Vision des frühchristlichen Grabeskirchen-Komplexes
am Jerusalemer Cardo von Süden.
(Cradle of Christianity, Ausstellungskatalog Jerusalem 2000, 38)

Thema des Verhältnisses von Richtungs- und Zentralbau. Im Unterschied zu späteren Lösungen, bei denen man beides durch kreuzförmige Addition miteinander verband (Simeons-Heiligtum in Syrien) oder sogar in eins setzte (Hagia Sophia), schuf man hier ein Miteinander, wobei die Beteiligung eines Rundbaues an sich nichts Neues war (man kannte dies schon vom kaiserlich-constantinischen Mausoleumsbau an der Marcellinus-und-Petrus-Kirche vor den Toren Roms), dessen Ausformung als ein *Umgangsrundbau* mit hoher Kuppel aber einen großen gestalterischen Fortschritt darstellte. Ob freilich das Konzept mit einem den baulichen Kern begleitenden und mit jenem kommunizierenden *deambulatorium* hier als *der* ausschlaggebende Erstentwurf innerhalb der christlichen Architekturgeschichte anzusprechen ist oder ob dieses Vorrecht dem stadtrömischen Mausoleum der Kaisertochter Constantina aus den 350er Jahren gebührt, ist nicht entschieden.¹⁰

10 B. Brenk, Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie [Bonn 1991] = *JbAC*, Ergbd. 20,1, Münster 1995, 97 sieht die Priorität, geknüpft an die Neuerung, das Grab ins Zentrum zu stellen, bei der Anastasis: „Hier aber drehte sich alles förmlich um das

Man schuf also im Osten der Baugesamtheit die Gottesdienstbasilika¹¹ mit ihrer gewesteten Apsis, im Westen als Ziel- und Höhepunkt die Rotunde, dazwischen ein verbindendes Atrium mit dem Golgatha-Felsen, das Ganze noch vermehrt um Nebenräume einschließlich eines Baptisteriums (dafür Abb. 14) sowie um ein weiteres axiales Atrium, nämlich einen Vorhof im Osten, der seinerseits über drei Tore sowie über Stufen die Kommunikation mit dem *Cardo Maximus*, der großen, portikengesäumten Nord-Süd-Achse Jerusalems, herstellte. Die monumentale, reihende Inszenierung dieser gewesteten Baugesamtheit im Verhältnis zum *Cardo* – völlig anders, als es die heutige etwas ‚eckige‘ und ziemlich unelegant arrangierte Seiten-Annäherung an ein verbautes, geostetes Rumpf-Ensemble (Abb. 4–6) empfinden lässt– entnimmt man recht deutlich den zeichne-



Abb. 4 Das Bauegefüge heute. Luftaufnahme von Süden.
(Biddle, *Tomb* [s. Anm. 2] Abb. 3)

Grab Christi. Die neue Aufgabe erheischte eine neue Bauform: Erstmals ist ein Zentralbau mit Stützenkranz errichtet worden, weil es darum ging, das Grab Christi frei zu stellen, allseitig sichtbar und umschreitbar zu machen. ... Der Umgang eignete sich für Prozessionen um das Grab und gleichzeitig wurde das Grab Christi durch den Säulenkranz den Pilgern entrückt.“

- 11 Diese in erster Linie als religiöser Versammlungsraum und zwar fraglos auch als Kathedral- und mithin als ordentliche Messfeierkirche dienende Komponente des architektonischen Gefüges figuriert schon in der Spätantike gern als das ‚Martyrion‘. Im vorliegenden Beitrag wird jene Benennung, die im modernen Sprachgebrauch eher den Grabbau eines Märtyrers evoziert, nicht gebraucht, um Verwechslungen mit der Anastasis-Rotunde auszuschließen.

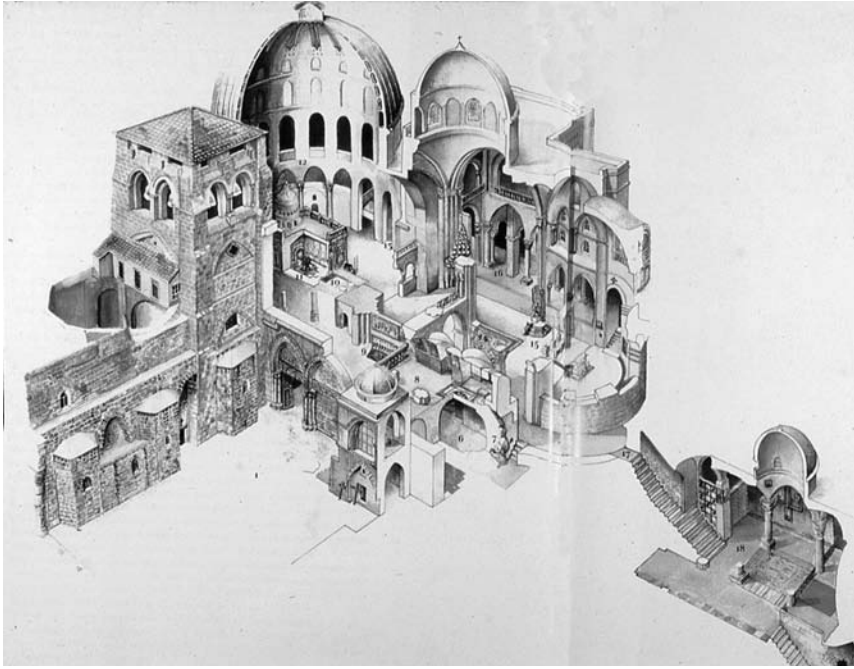


Abb. 5 Das Bauegefüge heute. Zeichnerischer Einblick.
(Martin Biddle et al., Die Grabeskirche in Jerusalem, Stuttgart 2000, 70f.)

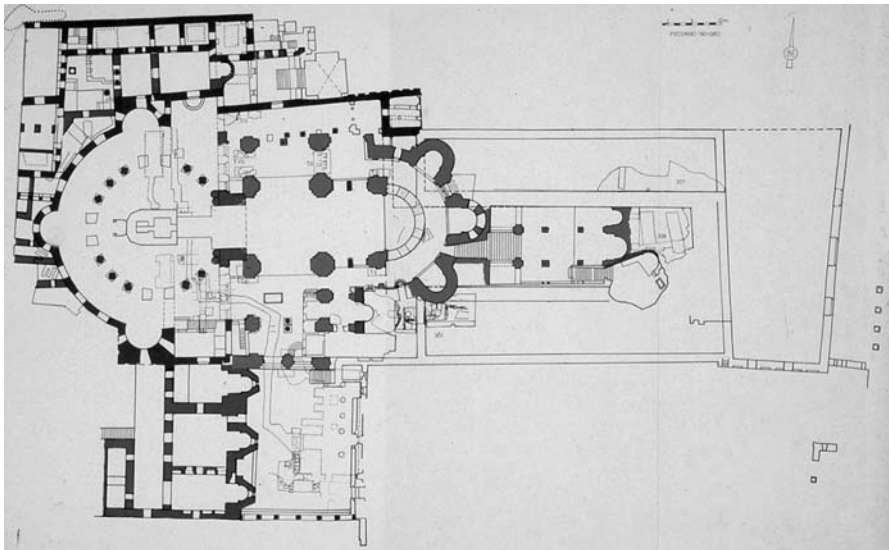


Abb. 6 Das Bauegefüge heute. Grundriss.
(Corbo, Sepolcro [s. Anm. 2] II Taf. 1)

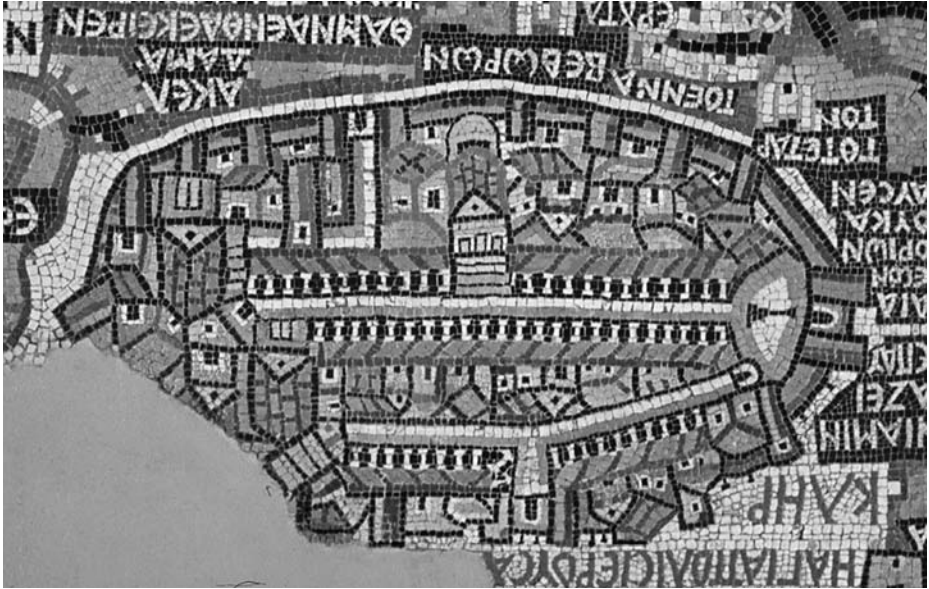


Abb. 7 Mosaikkarte des Heiligen Landes in Madaba / Jordanien aus dem 6. Jh. (Göttinger Replik), um 180° gedreht (Norden ist rechts): Jerusalem mit dem Cardo und dem Grabeskirchen-Komplex im Zentrum. (Photo: Fittschen)

rischen oder plastischen Rekreationen Jerusalems in der Spätantike (Abb. 9, 23). Doch selbst auf der die Mosaikkarte von Madaba aus dem 6. Jh. beherrschenden Stadtansicht der Ἁγία Πόλις¹² (Abb. 7; vgl. Abb. 2) erkennen wir am nach Norden durchlaufenden Cardo den gewesteten constantinischen Grabeskirchen-Komplex mit basilikalem Teil und davon klar abgesetztem Rundbau über dem Christusgrab, welcher ausweislich der hier benutzten gelben Mosaiksteine eine vergoldete Kuppel besaß. Der Begriff ‚Komplexanlage‘ ist im Übrigen ein fester Ausdruck, welcher speziell die im constantinischen Kirchenbau eingeführte Neuerung anspricht, große Kultarchitekturen durch das Hintereinanderordnen einzelner umfangender und überfangender Räume zusammenzufügen – so etwa auch die frühchristliche Peterskirche in Rom oder eben, als ein noch differenzierteres Beispiel, die Jerusalemer Bauformation: Treppe und Türen – Atrium mit Säulenportiken¹³ – Basilika – Atrium mit Säulenportiken – Anastasisrotunde.¹⁴

12 H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba. An introductory guide*, Kampen 1992, 87–94, bes. 90.

13 Die Säulengänge werden von Euseb eigens erwähnt: *Vita Constantini* (s. Anm. 7) 3,39 = S. 358f.

14 Dass diese longitudinale Aufreihung sich lediglich den Platzzwängen einer schmalen Bauparzelle verdankt hätte (so Brenk, *Kultort* [s. Anm. 10]), will angesichts der impe-

Das Ganze war, wie gesagt, zum Höhepunkt des Grab-Rundbaues hin gewestet, so wie es der damals fast ausnahmslos befolgten Übung entsprach und wie es sich auch zwanglos anbot, wenn die Baufolge vom Cardo aus zugänglich sein und sich emphatisch steigern sollte.

Jene eindrucksvolle Aufreihung nacheinander abschreitbarer, sich steigern-der Elemente hob sehr viel weiter im Osten an als das gegenwärtig existierende Baugefüge (Abb. 3, 4). Der Golgatha-Felsen lag damals auf halber Strecke unter freiem Himmel in einer Ecke des Zwischenatriums (Abb. 8–10). Fast schon das östliche Ende markiert er dagegen, gänzlich verbaut, in dem sehr viel kürzeren kreuzfahrer- bis jetztzeitlichen, durch wiederholte Zerstörungsereignisse und Neu- oder Umbauten vollkommen umgeprägten und überdies nun nach Osten hin ausgerichteten Grabeskirchen-Konglomerat (Abb. 5, 6). Wer dieses heute seitlich aus dem Gewimmel der Altstadtgassen erreicht, hat nach dem Eintreten seine Mühe, das Ganze recht zu verstehen: ein uneinheitliches Gemisch aus wenigen spätantiken Resten und für den Laien weithin unübersichtlichen jüngeren Ergänzungen, unter denen allein die kreuzfahrerzeitliche Substanz im gegenwärtigen, recht überladenen Gesamteindruck ein gewisses Eigengewicht erlangt.

Dagegen war die unmittelbar dem Cardo angeschlossene Formation des 4. Jhs. (Abb. 3, 8–10) von Großzügigkeit, Würde und Klarheit geprägt. Recht gute Kenntnis davon geben uns zum einen schriftliche Zeugnisse, allen voran der Bericht Eusebs aus der *Vita Constantini*. In ihm wird ein Schreiben des Kaisers mit Anweisungen an den Jerusalemer Bischof Makarios zitiert, dem Constantin einschärft, dass hier ein extrem reich ausgestattetes Heiligtum entstehen solle, so „dass alle anderen Gebäude, die sich in jeder Stadt durch ihre Schönheit auszeichnen, von diesem übertroffen werden“.¹⁵ Bemerkenswert ist, dass Euseb die Gesamtanlage von Westen nach Osten durchgeht, also das Wichtigste, die zu seiner Zeit augenscheinlich noch nicht mit einer großen Umgangs- und Kuppelrotunde überfangene Stätte des Salvatorgrabes in ziemlich summarischer, unpräziser Schilderung an den Beginn stellt, dann das Zwischenatrium nennt und über die Basilika zum östlichen Vorhof gelangt. Nur bei der Basilika ist seine Beschreibung verhalten detailliert, wenn auch nicht archäologisch exakt. Er legt großen Wert auf die Pracht der Materialien – bunter Marmor, Intarsienarbeiten –, bringt dann jedoch einige wichtige Züge der Architektur, etwa dass es eine getäfelte Decke mit Schnitzarbeiten und Vergoldung gab. „Auf beiden Seiten der doppelten Säulenhallen, im oberen und im unteren Stock, dehnten sich Zwillingsssäulengänge in der Länge der Kirche aus“; das Mittelschiff begleiteten also je zwei

rialen Machtfülle und der vergleichend heranzuziehenden Disposition des Petrusheiligtums in Rom nicht recht einleuchten.

15 Vita Constantini (s. Anm. 7) 3, 30–32 = S. 350–355.

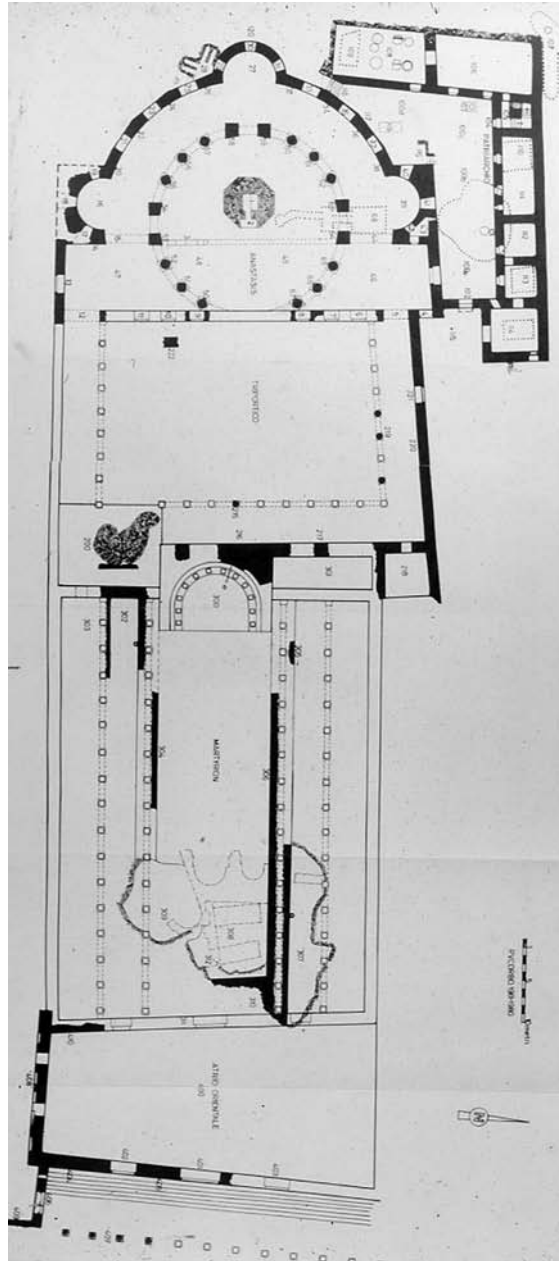


Abb. 8 Plan der frühchristlichen Anlage. Die archäologisch kontrollierten Partien wurden im Grundriss schwarz markiert. Im östlichen Vorhof müssen dort Säulenportiken ergänzt werden, die zwar offenbar nicht dokumentiert, aber von Euseb erwähnt sind. (Corbo, Sepolcro [s. Anm. 2] II Taf. 3)

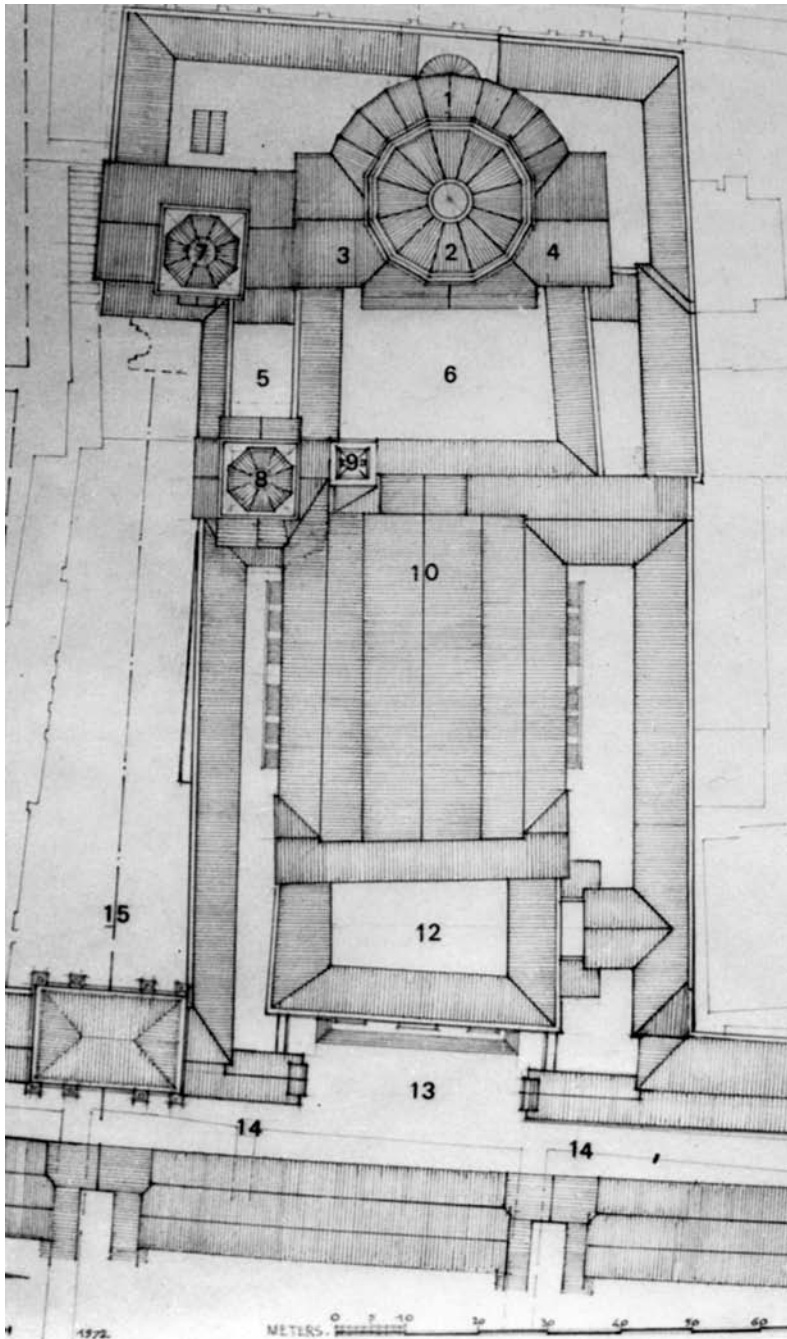


Abb. 9 Vermutete Dachaufsicht der frühchristlichen Anlage.
(Coüasnon, Church [s. Anm. 2] Taf. 15)

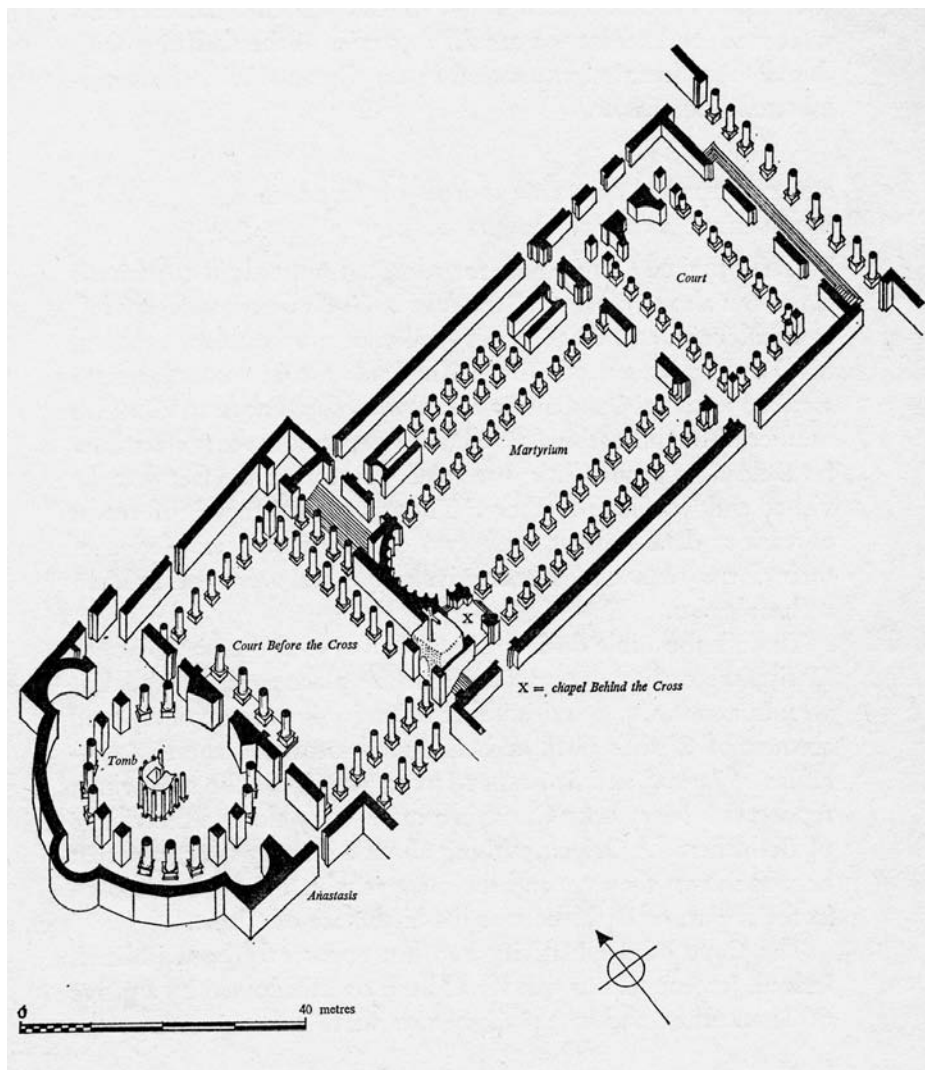


Abb. 10 Axonometrie der frühchristlichen Bauformation.
(J. Wilkinson, *Egeria's travels*, London 1971/73, 45)



Abb. 11 Teilweise noch spätantike aufgehende Reste der Eingangswand mit Zugängen zum Vorhof am Cardo. (Krüger, Grabeskirche [s. Anm. 25] Abb. 46)

Seitenschiffe mit Emporen (Abb. 10, 13).¹⁶ Zudem „war das Haupt des Ganzen halbkugelförmig, an der Spitze des kaiserlichen Hauses angeordnet, das zwölf Säulen umkränzten, die gleiche Zahl wie die der Apostel“, womit die Wandsäulen aufweisende Apsis einschließlich ihres sphärischen Gewölbes angesprochen ist.¹⁷

Als ein zweites wichtiges Textzeugnis ist der in den frühen 380er Jahren abgefasste Reisebericht der wahrscheinlich hispanischen Pilgerin Egeria zu nen-

16 Ob es sich um eine geläufige ‚christliche Basilika‘ mit abgesetzten und durchfensterten Obergaden handelte wie im Falle der älteren großen stadtrömischen Projekte: der Laterankathedrale aus den 310er Jahren und der Peterskirche aus den Jahren um und nach 320 (H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Regensburg 2004, Zeichnungen S. 261, 278), ist ungeklärt. Die Mehrzahl unserer Abbildungen vermutet ersteres, doch ist vor kurzem auch die Vision mit zwei bis zum First durchgehenden Dachschrägen wiederbelebt worden, B. Weber-Dellacroce – W. Weber, *Grabeskirche in Jerusalem (Modell)*, in: Konstantin der Große, Ausstellungskatalog Trier, Mainz 2007 Nr. II.2.25 (auf CD-ROM).

17 Vita Constantini (s. Anm. 7) 3, 33–40 = S. 354–359.

nen, einer gottgeweihten Frau, deren höchst lebendige Bemerkungen allerdings weniger für die Gestalt des Heiligtums als für das liturgische Geschehen in ihm bedeutsam sind.¹⁸

Eine komplementäre Erkenntnisquelle bilden die wenn auch etwas schütterten archäologischen Aufschlüsse, welche vornehmlich durch Virgilio C. Corbo in den 1960er und 70er Jahren an verschiedenen Stellen unter der ursprünglichen Anlage gewonnen werden konnten (Abb. 8) und die unser Bild nun ganz handgreiflich mitbestimmen.¹⁹ Vorhanden und ergraben worden ist nicht viel, aber immerhin doch Entscheidendes, um heute Sicherheit über wesentliche Merkmale der Gestalt, vor allem des Grundrisses, zu besitzen. So fand man noch aufgehende Teile der Ostwand, also der Eingangswand des Vorhofs mit Durchgängen, die die Verbindung vom Cardo herstellten (Abb. 11). Wichtig war ferner die Lokalisierung des südlichen Fundamentzuges unter dem Mittelschiff, eine veritable Grundmauer von beträchtlicher Eigenhöhe, die sich aufwärts verjüngt (Abb. 12). Die oberste Steinlage dieser Mauer war also der Stylobat, auf dem sich einst die schiffstrennenden Säulen erhoben. Auch die Apsis der fünfschiffigen konstantinischen Basilika ist nachgewiesen durch einen Abschnitt ihres Runds vor der geraden Weststirn des Baues, die daneben noch ansatzweise nach Norden weiterzieht. Weiter westlich überdauert eine Basis der Triportikus, also jenes Säulenganges, der das Zwischenatrium an drei Seiten einfasste, bei dessen Südostecke unterbrochen durch die Fassung des Golgatha-Felsens (wie auch immer diese Fassung und respektvolle Absonderung im Einzelnen gelöst worden sein mag). Von der Rotunde schließlich sind über 10 m hohe Partien der Umfassungswand original erhalten.

Jenseits außerhalb an der Südseite ist in einem der hier beigegebenen Rekonstruktionsvorschläge (Abb. 14) eine für die Taufe bestimmte Baugruppe angenommen worden.²⁰ Dass es eine solche tatsächlich gab, ist schon durch das Zeugnis des anonymen ‚Pilgers von Bordeaux‘ aus dem Jahre 333 gesichert²¹ – und im Übrigen auch naheliegend, nicht nur, weil wir später bei etlichen Pilgerheiligtümern Baptisterien finden, sondern im vorliegenden Fall schon darum, weil es sich hier doch auch um eine Kathedrale handelte.

18 *It.* 24ff. = G. Rōwekamp (Hrsg. u. Übers.), *Egeria, Itinerarium. Reisebericht*, Freiburg u.a. 1995 (Fontes christiani 20), 224ff.

19 Corbo, *Sepolcro* (s. Anm. 2).

20 Vgl. A. J. Wharton, *The Baptistry of the Holy Sepulcher in Jerusalem and the politics of Sacred Landscape*, in: *DOP* 46 (1992) 313–325.

21 *Itinerarium burdigalense* 594, 2–4 = *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965 (Corpus Christianorum, Series Latina 175), 17: „... ibidem modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est ... habens adlatus excepturia, unde aqua levatur, et balneum a tergo, ubi infantes lavantur.“



Abb. 12 Grundmauer der südlichen Säulenreihe am Mittelschiff.
(Corbo, Sepolcro [s. Anm. 2] III Photo 101)

Wie das Areal an der Westseite des Zwischenatriums, also um die Stelle des Heiligen Grabes herum, anfänglich aussah, ist nicht näher bekannt; jedenfalls legt Eusebs und des ‚Pilgers von Bordeaux‘ Schweigen über eine Rotunde nahe, dass die definitive Gestaltung verzögert erfolgte. Von manchen Autoren wurde für die erste Etappe eine – runde oder schon gegliederte – das Grab markierende Ädikula unter freiem Himmel vermutet, welche nach Westen zu von einer weiten Exedra des Westatriums umschlossen gewesen wäre – wobei sich die dringende Frage stellen würde, ob man eine solche Anordnung nicht vielleicht von vornherein nur als ein Provisorium gedacht hätte. Es könnte ja von Beginn an zumindest die Planung bestanden haben, dem *sepulcrum* eine adäquate, eindrucksvolle architektonische Fassung zu verleihen.²² Für dauerhaften Bestand ausgeführt

22 Coüasnon, Church (s. Anm. 2), 3f., 14–17, 21–23 Taf. 7 geht auf ältere Stimmen in diesem Sinne ein (darunter R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1965, Abb. 16) und vermutet auch selbst in der ersten Phase eine Lösung mit dem Grab unter freiem Himmel. – Zuletzt sind Weber-Dellacrocce – Weber (s. Anm. 16) darauf zurückgekommen; sie handhaben das Argument der tat-

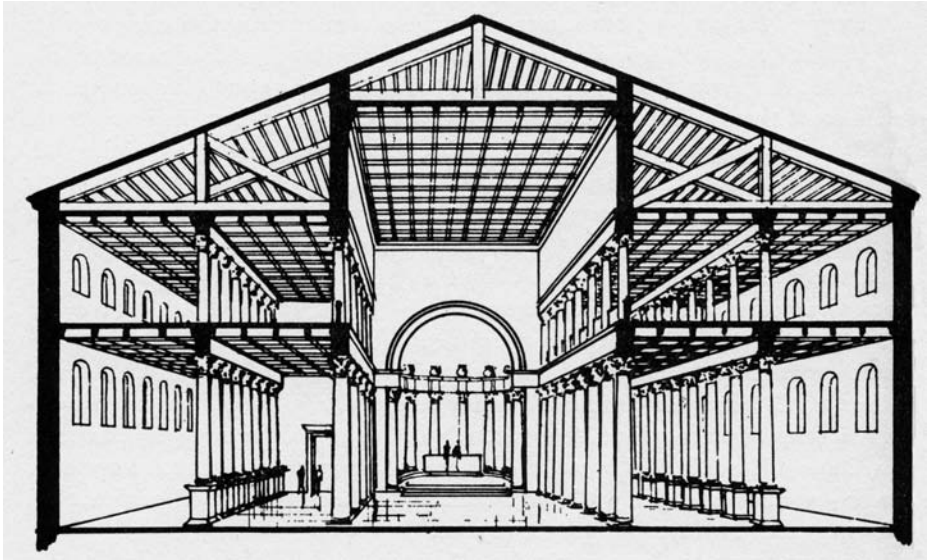


Abb. 13 Zeichnerischer perspektivischer Rekonstruktionsversuch der Basilika nach Westen (Lamp). (Krautheimer, *Architecture* [s. Anm. 22] Abb. 17)

wurde dann der zweischalige Kuppelrundbau. Dieser verfügte über keinen kompletten Umgang, sondern wies einen solchen nur zur Hälfte seiner Zirkumferenz auf, während nach Osten, zum Triportikus-Atrium hin, zwei erweiterte Übergangsräume existierten.

Aus alledem fügt sich ein mehr oder weniger solides Bild. Natürlich muss man jedem Versuch, die Gesamtanlage zeichnerisch oder im Modell zu rekonstruieren, immer zugutehalten, dass der dabei wirksam werdende Zwang zur Konkretion auch einmal Konjekturen und Verlegenheitslösungen an architektonischen Partien gebiert, die man redlicherweise lieber im unklaren ließe – so bei den Stützenfolgen der Basilika, die sowohl Bögen als auch aufliegende Gebälke getragen haben können (Abb. 13, 15). Ob die Atriumsfassade der Rotunde durch einen monumentalen Mittelgiebel über mehreren Säulen akzentuiert war (Abb. 10, 14, 15), steht dahin. Manches an dem, was weniger für die Fachwelt und mehr für ein größeres Publikum elaboriert worden ist, um der Vorstellung vom Grabeskirchen-Komplex visuell aufzuhelfen, schießt auch unnötig über das Ziel hinaus – etwa wenn in einem der Modelle an der südlichen Langhauswand eine eigenwillige, u. W. durch nichts gedeckte Lösung mit Estrade und einer im verdickten Mauermassiv steckenden Fünf-Bogen-Vorhalle (Abb. 14) geboten

sächlich vorhandenen Exzentrizität des Salvatorgrabes in Bezug auf den Stützenkranz. Dagegen scheint Brenk, *Kultort* (s. Anm. 10) zu implizieren, dass die Anastasis-Rotunde so bereits zum constantinischen Erstprojekt zählte.

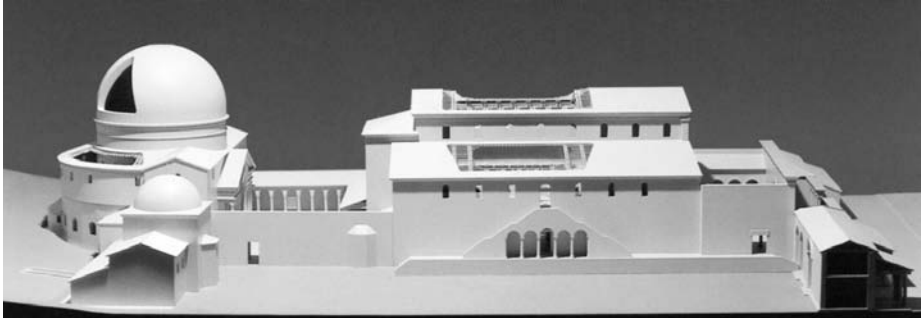


Abb. 14 Modell des spätantiken Grabeskirchen-Komplexes – hier einschließlich des Baptisteriums – von Süden im Jerusalemer Tower of David Museum (Gibson – Allen). (Biddle, Tomb [s. Anm. 2] Abb. 62)

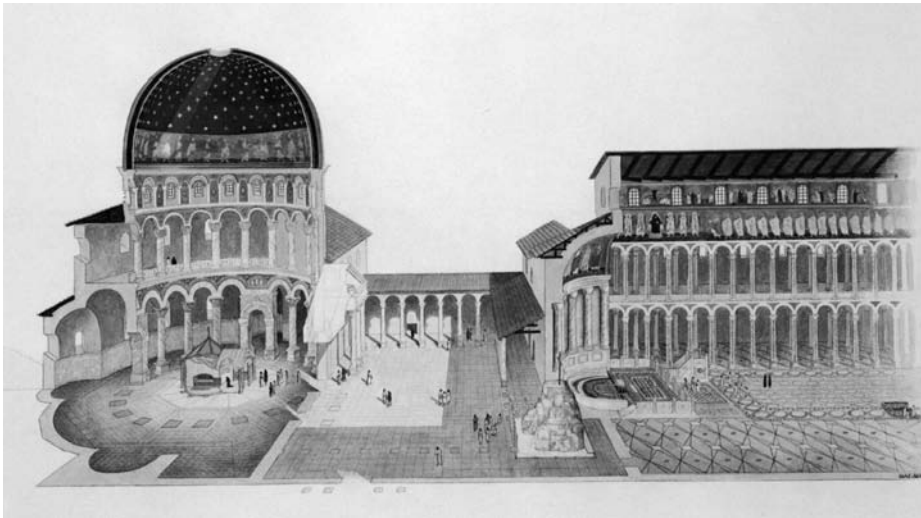


Abb. 15 Zeichnerischer Rekonstruktionsversuch von Anastasis, Zwischen-Atrium und Basilika. (Cradle of Christianity, Ausstellungskatalog Jerusalem 2000, 38)

wird. Auch dass die Kuppelrotunde eine Empore besessen hätte (Abb. 15, 19), ist nicht zu erwarten, und was die Bildausstattung anbelangt, so muss man sich die auf einer der neuesten zeichnerischen Visionen kurzerhand eingefügten, dem 5. und frühen 6. Jh. entstammenden Ravenna-Mosaiken (Abb. 15) natürlich drakonisch wegdenken.²³

23 Die besagte Zeichnung gibt anderseits auch das prächtige Gemmenkreuz auf dem Golgatha-Felsen wieder, welches 422 durch Theodosius II. anstelle eines mutmaßlich schlichteren Exemplars aufgerichtet wurde, als bei der Deutung des Kreuzes gegen-

Die Anastasis-Rotunde bewahrt bis in die Gegenwart weithin den alten Grundriss und, trotz aller Zerstörungen und Änderungen, Teile der frühchristlichen Bausubstanz, in der äußeren Mauerschale, die übrigens kaum merklich polygonal ausfällt, immerhin bis zu großer Höhe. Der innere Zylinder (Abb. 16) lässt noch die originale Stützenkonstellation – im Achsenkreuz vier Pfeilerpaare, dazwischen eingespannt jeweils drei Säulen – anklingen und bewahrt alte Substanz wenigstens in einigen der Pfeiler sowie in den Säulen, bei letzteren aber lediglich in völlig modifizierter Form, denn sie sind viel zu kurz.²⁴ Der Umgang der Westhälfte hatte drei große, auf das Grab ausgerichtete Konchen, während es nach Osten zwei Übergangsräume gab, die über mehrere Türen zum Zwischen-Atrium hin vermittelten. Auf die entscheidende Vorarbeit von Charles Coüasnon gestützt, hat Jürgen Krüger eine Schnittzeichnung der ursprünglichen Rotunde (Abb. 17) versucht.²⁵ Zur Rekonstruktion des originalen Aufrisses gehören Postamente, Basen, Schäfte, Kapitelle und Gebälk mit einer Gesamthöhe von etwa 11 m, darüber und über dem Dach des Umganges ein beträchtlich aufwachsender Tambour mit Fenstern und schließlich als Überdeckung die nur aus Holz denkbare Kuppel.

Mittendarin erhob sich als zweiter und gegenüber dem Golgatha-Felsen noch wichtigerer Höhepunkt und Daseinsgrund der Rotunde das Grab des Heilands, jenes einstige Felsgrab, aus dem heraus Christus nach allgemeiner Glaubensüberzeugung am dritten Tage auferstanden war. Die entscheidende Eigenschaft dieses Hohlraumes war wohlgemerkt seine Leere, d. h. hier musste gewissermaßen und nicht ohne einen Anflug des Paradoxen etwas nicht mehr Vorhandenes oder jedenfalls dessen allein noch vorhandenes Behältnis in Szene gesetzt werden. Vor einem Jahrzehnt hat Martin Biddle diesem Heiligtum eine reich illustrierte

über dem Moment von Leid und Schmach längst der Gedanke des Sieges in den Vordergrund getreten war.

- 24 Der Stützenkreis gehört in der Gegenwart zu einem zweistöckigen inneren, licht 21 m durchmessenden Zylinder, über dem die verkleidete Eisenkonstruktion der neuzeitlichen Kuppel von 1868 ansetzt. Das Ganze wirkt durchaus hochstrebend, aber für uns Heutige eben doch unbefriedigend, weil die Säulen im Erdgeschoß allen guten klassischen Proportionen Hohn sprechen: Unter nachgeschaffenen Kapitellen stehen unförmig dicke Schäfte, die man sich gerne doppelt so hoch vorstellen möchte. Offenbar existierten ursprünglich zwölf Schäfte mit guten Proportionen bei über 7 m Aufmaß (jedenfalls spricht schon ein Jerusalem-Besucher des Jahres 685, der fränkische Bischof Arculf, von zwölf Säulen), doch scheint man bei der Wiederaufrichtung der Rotunde im 11. Jh. nur noch einen Teil davon verwendet haben zu können, so dass man sie schlicht halbierte. Sehr besonnen und instruktiv hat sich Coüasnon, *Church* (s. Anm. 2) bes. 26–32 Taf. 16–19, 25 mit diesem Problemkreis befasst.
- 25 Krüger, *Grabeskirche* (s. Anm. 2), Abb. 58 zu S. 53–57.



Abb. 16 Inneres der Anastasis-Rotunde im heutigen Zustand. (J. Bremer, Israel und Palästina, München 2000, 146)

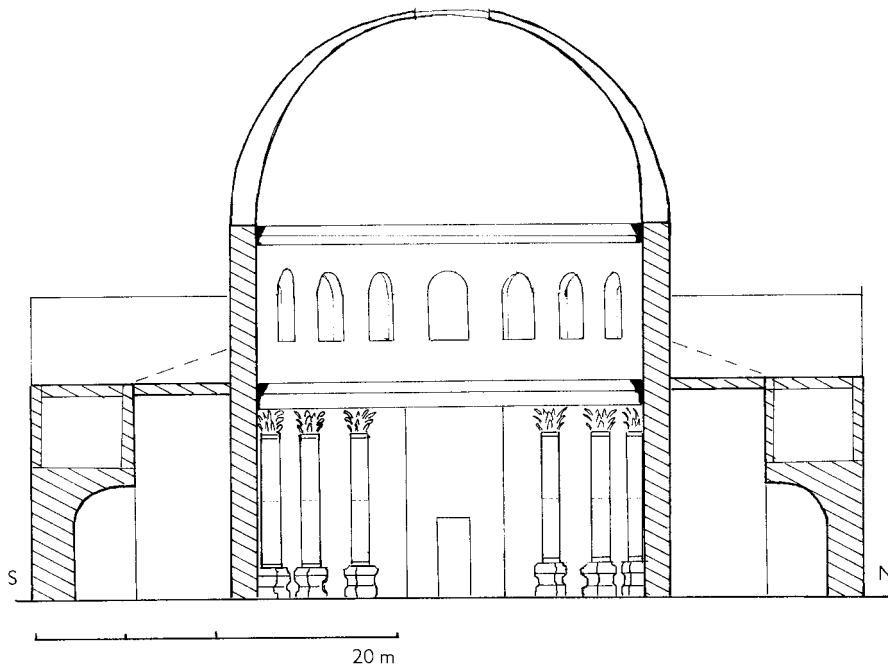


Abb. 17 Ideenskizze (Nord-Süd-Schnitt) zur ursprünglichen Gestalt der Anastasis-Rotunde. (Krüger, Grabeskirche [s. Anm. 2] Abb. 58)

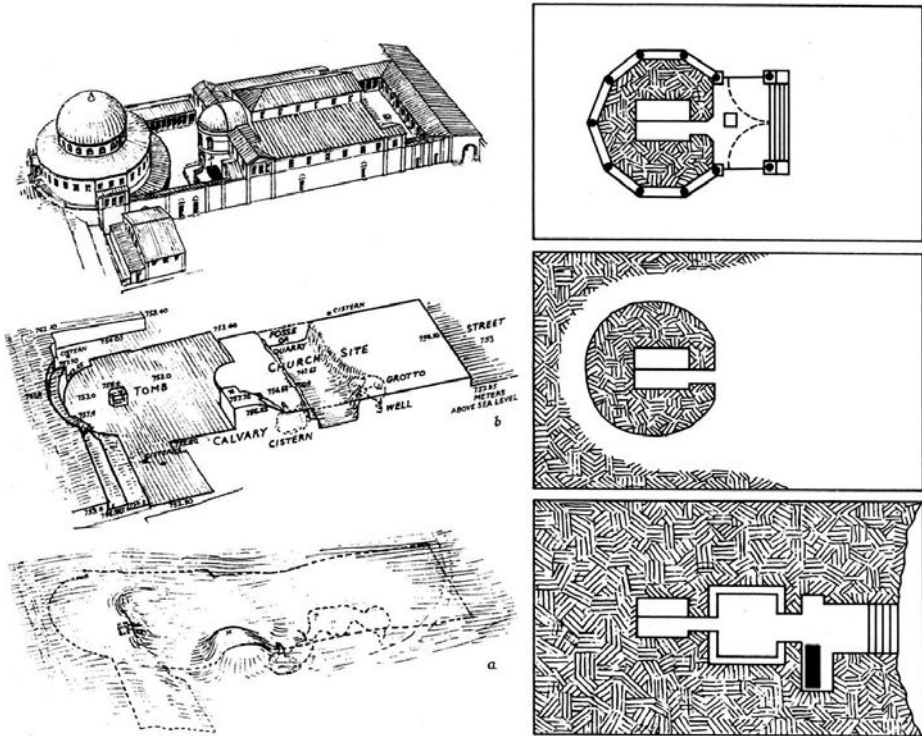


Abb. 18 Entstehungsphasen des Grabeskirchen-Komplexes (Conant) und Gestaltänderung des Herrengrabes im Laufe des 4. Jhs. (inspiriert von Wilkinson), jeweils von unten nach oben zu lesen. (Krüger, Grabeskirche [s. Anm. 2] Abb. 44 [nach Conant; reduziert] und G. Kroll, Auf den Spuren Jesu, Stuttgart 1988 Abb. 309 [reduziert])

Monographie gewidmet.²⁶ Ursprünglich müssen wir uns die Beisetzungsstätte als ein ganz normales Felsgrab in der für die Region typischen Faktur mit einem Rollstein vorstellen, wie dieser ja auch im Evangelientext ausdrücklich überliefert wird – ein *sepulcrum*, dessen Inneres aus einem Vorraum und der eigentlichen Bestattungskammer besteht. Die inszenatorische Herausforderung bestand nun darin, das Grab, einen Innenraum, für die Betrachtung von außen präsentabel zu machen (Abb. 18). Es musste reliquienartig als ein einzelnes Kultobjekt in der zukünftigen Rotunde wirksam und eindrucksvoll freigestellt, es musste also mit etwas definierender Felsmasse stehen gelassen werden, während man das gesamte umgebende, nach Westen zu ansteigende Felsmassiv wegzuarbeiten hatte, auch um überhaupt die Präsentationsfläche und letzten Endes die Rotunde verwirk-

26 Biddle, Tomb (s. Anm. 2).

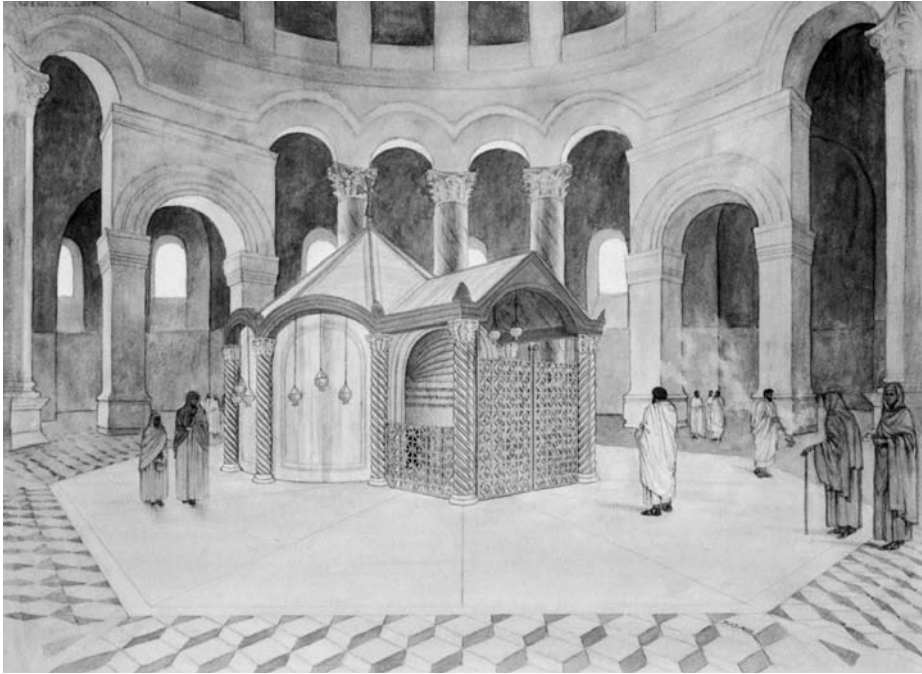


Abb. 19 Zeichnerischer Rekonstruktionsversuch der Fassung des Christusgrabes in der spätantiken Anastasis-Rotunde. Ein so freies Flanieren wie hier insinuiert war vermutlich nicht gestattet.

(Cradle of Christianity, Ausstellungskatalog Jerusalem 2000, 46)

lichen zu können. Der Bauplatz wurde nivelliert, und stehen blieb nur das Stück Fels, welches die innere Grabkammer umschloss. Dieses wurde architektonisch gefasst, wobei man den Vorraum durch einen gebauten Vorraum ersetzte. Zugänglich war das Grab selbst dann nur einem Kreis von Bevorrechtigten.

Zwar ist das Herrengrab seit der Aggression von 1009 nur mehr in tiefgreifender Brechung seiner Substanz und seines Aussehens vorhanden, doch kann man sich gegenwärtig nach Maßgabe der Reste sowie der bildlichen Reflexe und Reproduktionen doch ein wohl recht treffendes Bild von dessen spätantiken und frühmittelalterlichem Aussehen machen (Abb. 19). Zum Glück existieren nämlich einerseits etliche alte Wiedergaben des Heiligen Grabes, so u. a. auf den als ‚Monza-Ampullen‘ geläufigen bleiernen Pilgerfläschchen (Abb. 20), wo das Grab selbst als ein kleiner einstöckiger Bau mit Schrankengittern an der Vorderseite und mit spitzem, kreuzbestücktem Dach erscheint.²⁷ Dasselbe Sujet zeigt auch

27 D. Barag – J. Wilkinson, The Monza-Bobbio flasks and the Holy Sepulchre, in: *Levant* 6 (1974) 179–187; L. Kötzsche, Das Heilige Grab in Jerusalem und seine Nachfolge, in: *Akten des XII. ...* (s. Anm. 10), 274–276 Taf. 28a–c.



Abb. 20 Frühbyzantinische Ampulle Nr. 15 in der Sammlung des Klosters Bobbio mit Darstellung des Ostergeschehens am Grabe Christi. (A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte*, Paris 1958 Taf. 45)

ein berühmtes, der Biblioteca Apostolica Vaticana gehörendes bemaltes Kästchen für Pilgermitbringsel²⁸ in einer Szene des bemalten Deckels (Abb. 21), und hier erkennt man nun besser, was auf den kleinen Ampullen mit ihren etwas schematisierten Darstellungen untergeht: dass es sich selbstredend um eine räumliche Struktur handelt, deren obere Partie ein veritables, zentralisierend geformtes Dach von konischer oder vieleckig-pyramidaler Form ist (bei der darüber schwebenden Hemisphäre handelt es sich natürlich um die Kuppel der Anastasis).

28 B. Reudenbach, *Reliquien von Orten. Ein frühchristliches Reliquiar als Gedächtnisort*, in: *Reliquiare im Mittelalter*, Berlin 2005, 21–41.



Abb. 21 Feld des bemalten Deckels am frühbyzantinischen Kästchen von Sancta Sanctorum im Museum der Biblioteca Apostolica Vaticana mit Darstellung des Ostergeschehens am Grabe Christi. (Biddle, Tomb [s. Anm. 2] Abb. 17)

Höchst bedeutsam ist auch jenes zu unbekanntem Zweck hergestellte frühchristliche Steinmodell des Christusgrabes (Abb. 22), das man im 17. Jh. im Baumaterial der Stadtmauer von Narbonne wiedergefunden hat.²⁹ Es zeigt eine kleine Architektur aus zentral angelegtem, säulenumstandenen Hauptraum mit konischem Dach und dem Vorraum mit Muschelwölbung und säulengestütztem Satteldach. So haben wir ein doch recht präzises, weithin anerkanntes Bild von der frühchristlichen Urfassung des Herrengrabes.

29 A. Bonnery, L'édicule du Saint-Sépulcre de Narbonne. Recherches sur l'iconographie de l'Anastasis, in: *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 22 (1991) 7–42; Kötzsche, Grab (s. Anm. 27) 276–280 Taf. 29; B. Weber-Dellacroce, Marmornachbildung des Heiligen Grabes, in: Konstantin der Große (s. Anm. 16) Nr. II.2.26 (auf CD-ROM).



Abb. 22 Spätantikes Marmormodell (Höhe 1,24 m)
des Heiligen Grabes im Musée Archéologique de Narbonne.
(Biddle, Tomb [s. Anm. 2] Abb. 16)

Mit diesen Eindrücken vom Höhepunkt des Ganzen, von der Präsentation des leeren Grabes Christi als Ziel eines Voranschreitens in allmählicher, kalkulierter inszenatorischer Steigerung sei das summarische Panorama des frühchristlichen Grabeskirchen-Komplexes abgeschlossen; welcher als das bedeutungsmäßig führende Heiligtum der Christenheit in der beschriebenen Gestalt mit nur geringen Veränderungen während der weiteren Spätantike (Abb. 23) und bis zum Anbruch des Hochmittelalters fortexistieren sollte.



Abb. 23 Stadtmodell der frühbyzantinischen Stadt Jerusalem im Tower of David Museum. (Krüger, Grabeskirche [s. Anm. 2] Abb. 33)

Productive Destruction: the Holy Sepulchre after 1009

BIANCA KÜHNEL

The history of the Holy Sepulchre, like that of many other important buildings in the history of mankind, is a chain, a sequence ('ein Wechselspiel', as Bredekamp put it for St. Peter in Rome)¹ of construction, destruction, and re-construction. What is unique about the Holy Sepulchre, the Church of the Crucifixion and the Resurrection, is that the major changes introduced by phases in its erection were echoed, propagated and amplified outside Jerusalem, in the Christian oecumene. Thus, modifications performed in reconstructions, such that usually affect only a building's appearance or connection with the immediate vicinity, had in the case of the Holy Sepulchre far-reaching consequences.

The destruction of 1009, a very traumatic act was followed by two reconstructions: in mid eleventh century by the Byzantine emperor, and in the twelfth century by the Crusaders (Fig. 1). The resulting buildings, the later one still standing, were both highly unusual and original, even though they echoed the respective contemporary styles (Byzantine and Romanesque) common to their places of origin. The builders had to deal not only with the remains of the past but also with a topographical situation that compelled them to provide a compact and economical space for the appropriate architectural emphasis on the key *locus sanctus* commemorated by the church as well as for daily liturgical functioning. While the fourth century Constantinian complex followed a pattern usual in early Christian cemeterial complexes in Rome, that of associating a central memorial building with a basilical martyrion, the structures that followed the disaster of 1009 had to invent themselves. They had to incorporate the Constantinian rotunda that had survived Persian invasion, earthquakes, fires, and El-Hakim; then they had to include the Golgotha Hill, and provide various groups of pilgrims with suitable altars and chapels for daily offices, and to get all these into a unified structure.

This situation, produced by a series of destructive events and finally by El-Hakim, engendered two unconventional buildings, entirely disparate but both revolving around the same component, the Constantinian rotunda (which underwent changes in elevation but not in general layout). Both the Monomachus and the Crusader Holy Sepulchre were much more than reconstructions: they considerably extended the series of *locus sanctus* and the traditions commemorated in

1 H. Bredekamp, Sankt Peter in Rom und das Prinzip der produktiven Zerstörung: Die Baugeschichte von Bramante bis Bernini, Berlin 2000.

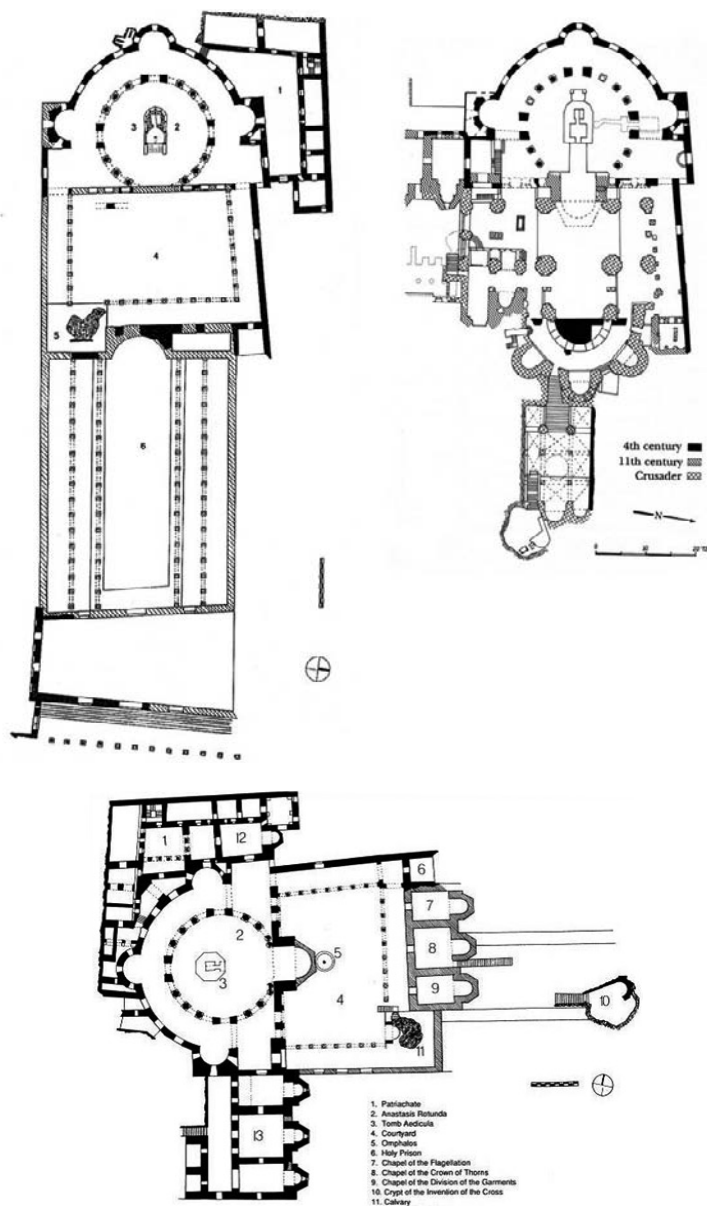


Fig. 1 Jerusalem, The Holy Sepulchre Church, Constantinian, Byzantine, Crusader ground plans.

the church, and combined contemporary architectural and decorative styles, Byzantine and Romanesque respectively, with local data. New architectural formulae thus appeared that would in time become emblems of the Holy Sepulchre and of Jerusalem.

What I am going to do in this article is briefly introduce the two post-El-Hakim reconstructions of the Holy Sepulchre, dwelling on their most salient new architectural and cultic features ('new' with respect to the early Christian building); then I will try to show how these reconstructions led to the formation of an image of the Holy Sepulchre that in time became the core of Jerusalem reproductions elsewhere. It is especially in this last point that I see the greatest expression of 'productivity' associated with the Holy Sepulchre in the aftermath of El-Hakim's destruction in 1009.

Some twenty years after the disaster, the Byzantine Emperor received permission to rebuild the Holy Sepulchre.² Almost twenty more years passed before the Emperor Constantine IX Monomachos' building was consecrated in 1048 (as recorded by William of Tyre). Monomachos probably began work in 1042, immediately after becoming Emperor by marrying the reigning Empress Zoe.

The short-lived Byzantine building, which stood some 70–80 years, marked the transition from the early Christian to the medieval Holy Sepulchre, being decisive in the development of a compact structural concept, commemorating under one roof the main events to which the church was dedicated (Crucifixion, Entombment and Resurrection) as well as other events related to the Passion, while at the same time shaping a space for ritual celebrations, liturgy, and prayer.

The reconstruction of the rotunda appears to have adhered closely to the fourth century form. However, a major change took place in its functioning: it seems that for the first time in the history of the Holy Sepulchre church, the rotunda assumed the role of the main church for the formal service, in addition to its original role as a memorial building. For this purpose, a projecting bema and apse were added on the east, thus correcting the reversed orientation of the original. The apse is known from partial excavations and from still visible remains in the arch linking the rotunda and the Crusader church of the following century.

The porticoed courtyard also followed the plan of the fourth century tripor-ticus. At the centre of the courtyard was the omphalos marking the centre of the earth (incorporated later in the Crusader church). Along the eastern perimeter a series of chapels commemorated the events of Christ's Passion, housing relics brought from elsewhere in the city: the Prison of Christ in the northeast corner,

2 R. Ousterhout, Rebuilding the Temple: Constantine Monomachos and the Holy Sepulchre, in: *The Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989) 66–78.

identified as such since the ninth century; the Flagellation, the Crown of Thorns, and the Division of the Garments, between the Prison and Calvary. This portion of the complex is known only from medieval descriptions, having been replaced by the Crusader apse with radiating chapels, that took to themselves the dedications established by the Byzantine structure.

The importance of the Monomachos building goes far beyond the structural innovations it introduced in the building history of the Holy Sepulchre.

First, it invented a *via dolorosa* long before that of the Franciscans, a processional route that evoked the whole story of the Passion, beginning with the imprisonment of Christ and commemorating events not directly located in the area of the Crucifixion and the Resurrection. In the version of the Typikon of Jerusalem used during the eleventh century, verses read aloud in the courtyard during the Good Friday service refer specifically to each event, and the proximity of the chapels and relics to the worshippers would have heightened the sense of a real presence at the commemorated Passion.³ At certain points the service introduced a dramatic re-creation of the events of the Passion. For example, at one moment the patriarch assumed the role of Christ, carrying the *timion stavron* (either a relic of the True Cross or a jeweled cross) on his shoulder, and by means of a cord around his neck he was led to imprisonment and then to Calvary.⁴ These processions had a practical reason: they took place within the compound of the church, the 'sites' of the Prison, the Flagellation, the Crown of Thorns, and the Division of the Garments having been transferred into the Holy Sepulchre because of the difficulties encountered by Christian worship elsewhere in the city.⁵ Nevertheless, when considering the far-reaching effect of these arrangements, it seems that the concentration of *loca sancta* in the Holy Sepulchre's compound added considerably to its becoming the symbol of Jerusalem and the core of Jerusalem transplanted.

Secondly, by making the rotunda assume both functions, that of memorial and that of regular worship, the Monomachos building decisively contributed to mark the departure from the early Christian patterns of separation through form. Besides the local significance of this change (the fact that it led to the unified, oval layout of the Crusader Holy Sepulchre), the imposition of the two essential functions on the rotunda made it the model for self-sufficient, independent copies elsewhere: churches that conveyed the memory of Christ's Tomb and Resurrection, while performing the regular churchly functions. Examples are Neuvy

3 A. Papadopoulos-Kerameos, *Analekta Ierosolymitikes Stachyologias*, vol. 2, St. Petersburg 1894, esp. pp. 144–147, after Ousterhout, notes 48f.

4 Papadopoulos-Kerameos, (see note 3), p. 146f.

5 L. Vincent and F.-M. Abel, *Jérusalem Nouvelle*, vol. 2, Paris, 1914, p. 255.

St. Sepulchre and the St. Sepulchre in Cambridge. Moreover, this particular combination of functions in the Anastasis rotunda led to combinations of memorial and other liturgical functions such as baptism, as in the famous case of Pisa, one of the most accurate copies of the Holy Sepulchre rotunda.

Both these features, the historical and the liturgical, expressing the same tendency towards compactness and concision, were continued and perfected in the Crusader building.⁶ Instead of the courtyard and its chapels the Crusaders built a Romanesque choir with radial chapels and a domed transept. The choir with galleries echoes the rotunda on the east, thus giving the whole complex its particular oval layout. The eastern apse of the rotunda designed by the Monomachos architects was opened by an arch to mark the passage between the rotunda and the Crusader transept.

The main entrance to the complex is in the southern transept, so that upon entering the building the visitor is mid way between the rotunda and the Crusader choir.

The southern façade with its double portal, echoed on the upper level by double window openings, is a conglomerate of spolia and ad-hoc decorative elements, indebted in overall layout to Italian Romanesque but with strong local accents.⁷ The façade is flanked by a baptistery and a bell tower to the west and by the two-storey Golgotha Chapel to the east (Fig. 2). For the first time in the history of the Holy Sepulchre Church, Golgotha was commemorated in a building of its own, visible from the outside and independently accessed. The Calvary Chapel, or the Chapel of the Franks, at the upper level above the Golgotha rock, localizes the last events of Christ's life, while below it is the Chapel of Adam, marking the burial place of Adam's skull.⁸

The stations made by Christ's body after the Descent from the Cross are well defined in the Crusader building, allowing the pilgrim to re-live the last events in movement and prayer: the stone where the body was laid and lamented is sited in the southern arm of the transept, the tomb and place of the Resurrection are further to the west, at the centre of the rotunda. Thus, Calvary, the stone of unction and the Tomb were spatially emphasized and concretized in the Crusader Church of the Holy Sepulchre.

The Crusader building is basically the one now standing. The changes it has undergone have not affected the structure and most of them are late, of the nine-

6 B. Kühnel, *Crusader Art of the Twelfth Century: a Geographical, an Historical, or an Art-Historical Notion?*, Berlin 1994, pp. 20–23.

7 Eadem, *Der Rankenfries am Portal der Grabeskirche zu Jerusalem und die romanische Skulptur in den Abruzzern*, in: *Arte Medievale* 2, *Serie 1* (1987) 87–125.

8 G. Kühnel, *Architectural mise-en-scène and Pictorial Turns in Jerusalem*, in: G. Wolf – A. Hoffmann, eds., *Narrative Space Jerusalem* (forthcoming).

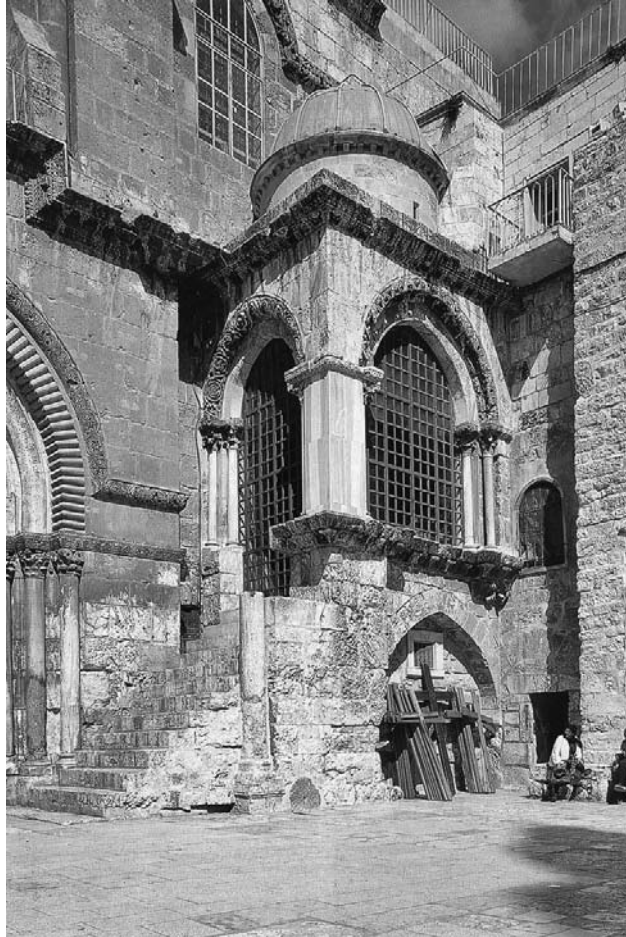


Fig. 2 Jerusalem Holy Sepulchre Church, The Calvary

teenth and twentieth centuries, so that the Crusader building was the one that aroused the fervour and thoughts of pilgrims during the Later Middle Ages, the Renaissance, and the early modern era. Consistently, its spatial and liturgical patterns were those that influenced the many reproductions of the Holy Sepulchre and of Jerusalem outside the Holy Land, both pictorial and architectural.

However, as I have already suggested, the Byzantine Monomachos phase was in many ways decisive. It stood, even if for a short, but critical, period, that preceding and preparatory of the Crusades, and in the early days of the Crusader Kingdom. This meant that it was seen by many pilgrims and the Crusaders themselves in a period of religious and political effervescence, and in a period of intense connectivity between Europe and the Holy Land. Usually, its influence was rather indirect, working through the establishment of patterns and principles

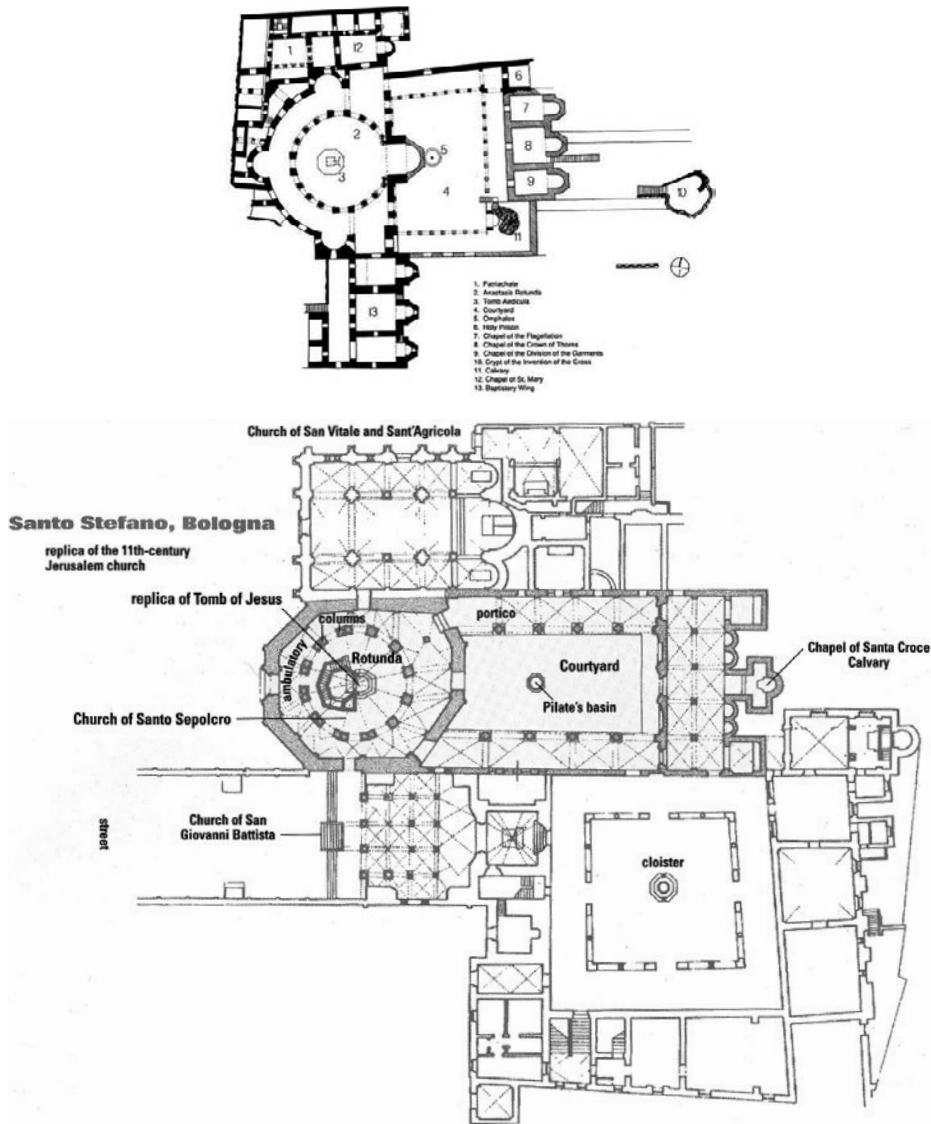


Fig. 3 Bologna, San Stefano, groundplan

which were perpetuated in the Crusader building, with one famous exception, San Stefano in Bologna, where the direct impact of the Monomachus architecture is still clearly visible (Fig. 3).⁹

9 R. G. Ousterhout, The Church of Santo Stefano: A 'Jerusalem' in Bologna, in: *Gesta* 20 (1981) 311–322; Id., The Church of the Holy Sepulchre (in Bologna, Italy), in: *Biblical Archaeological Review*, November/December 2000, pp. 21–35; C. Morris, Bring-

Although the main written source for the Bologna complex, the *Vita Sancti Petronii*, written in 1180,¹⁰ attributes its foundation to the fifth century, in the lifetime of the patron bishop of Bologna, archeological evidence points rather to the eleventh-twelfth centuries, as does the resemblance with the Monomachus building of the Holy Sepulchre. The copy of the Holy Sepulchre in Bologna, known as *Nuova Gerusalemme*, joined a pre-existent, early Christian basilica dedicated to SS. Vitale and Agricola. The rotunda of the Anastasis was translated into an octagon, but its location at the western end of the new complex remained faithful to the original, like the location of a model of the Tomb slightly west of center. The Holy Sepulchre's original system of eight piers and twelve columns became an octagon with twelve interior columns. A heavily restored church of S. Giovanni Battista adjoins the south flank of S. Sepolcro, corresponding in location to the baptistery of the same dedication in Jerusalem.

East of the Bologna S. Sepolcro church is an arcaded courtyard known today as the Cortile di Pilato, referred to as *atrio in medio* in twelfth century sources. At the eastern end of the courtyard is a group of chapels dedicated to S. Croce. In the twelfth century the central chapel was called *Calvario* or *locus ad crucem*. It contained an imitation of the Mount of Golgotha and a cross which was said to have been constructed by St. Petronius from measurements he had taken of the True Cross. The distance between the tomb and the centre of the S. Croce chapel in Bologna is virtually identical with the distance from the Tomb of Christ to Calvary in Jerusalem (according to the *Commemoratorium de casis Dei*, the distance in Jerusalem was 41.6 meters while the distance at Bologna is 42 meters).

Although¹¹ the shape and location of the eastern chapels is based on extant funerary chapels belonging to the same early Christian cemeterial complex to which the early basilica of SS. Vitale and Agricola belonged, this need not prevent us from referring to them as part of the Bologna-Jerusalem complex: they were certainly incorporated because they so well suited the concept of a copy of the Monomachus Holy Sepulchre in every possible aspect. They also suited the Byzantine medieval architectural style: the chapels turned the courtyard into an organizational focus of the complex, similar to St. Nicholas at Myra and St. George of Mangana in Constantinople. The satellite arrangement of chapels flanking the main church may be compared with the church at Yılanca Bayır just outside Constantinople, or the Theotokos of Lips in Constantinople. The alignment of the apses with the east facade reflects a practice common in Byzantium,

ing the Holy Sepulchre to the West: S. Stefano, Bologna, from the Fifth to the Twentieth Century, in: *Studies in Church History* 33 (1997) 31–59.

10 F. S. Lanzoni, *Petronio Vescovo di Bologna: nella storia e nella legenda*, Roma 1907.

11 T. Tobler, ed., *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig, 1874, 77–84.

also evident at the Theotokos of Lips and the Pantokrator Monastery in Constantinople.¹²

After the twelfth century dedications were added to expand the association with the Holy Sepulchre complex and the city of Jerusalem. By the early fourteenth century the basin in the courtyard had been associated with the one in which Pilate washed his hands. A free-standing column in S. Sepolcro was identified with the Column of the Flagellation. A marker commemorating the site of the Denial of Peter is mentioned by some authors and a chapel representing the Prison of Christ was also included. An elaborate “Casa di Pilato” existed prior to the early sixteenth century in the upper church of S. Giovanni, reached from the courtyard by a stairway called the Scala Santa. Other dedications, not directly related to the Passion story, were added later, extending the scope of the Bologna complex and making it into a memorial complex of the Holy Land: such dedications are, for example, the Annunciation to the Virgin, the Probatia Pool, the Three Magi, or Christ’s appearance to the Magdalene.¹³

Extremely significant and probably typical for a range of other medieval and late medieval cities, less documented than Bologna, the S. Sepolcro complex was already conceived in the twelfth century as the heart of a network of churches commemorative of Jerusalem: The *Vita Sancti Petronii* of 1180 records that the saint constructed an artificial mount, on which a shrine called S. Giovanni in Monte Olivet was erected in imitation of the site of the Ascension of Christ. The shrine was believed to be the same distance from S. Stefano as the Church of the Ascension from the Holy Sepulchre in Jerusalem. In its early stages, S. Giovanni in Monte was cruciform in plan, but the description suggests that the roof may have been partially open, like that of the Church of the Ascension in Jerusalem. The distances between the sites, supposed to be the same, vary by almost a kilometer. The *Vita* also mentions a church of S. Tecla, built as a similitude of the Valley of Yehoshaphat and the Field of Aceldama, and a Pool of Siloam, of undetermined location. Topographically there is a correspondence with Jerusalem, where the Valley of Yehoshaphat is located between the Mount of Olives and the Holy Sepulchre. The Field of Aceldama, however, is in the Valley of Hinnom, and not in the Valley of Yehoshaphat. The Pool of Siloam, actually located in the Valley of Josephat, was not geographically established in the twelfth century text, although Yehoshaphat by the fourteenth century the name was associated with a well in the church of S. Sepolcro, said to have curative powers.¹⁴

12 Ousterhout, *Rebuilding the Temple* (see note 2), pp. 72f.

13 Ousterhout, *Santo Stephano* (see note 9), pp. 314f.

14 M. Fanti, *I luoghi e gli edifici della “Hierusalem” bolognese nella Vita latina di San Petronio*, in: *Sette Colonne e Sette Chiese, La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano a Bologna*, Bologna 1987, pp. 125–139.

The gradual accumulation of *loca sancta* around and within the Bologna complex echoing the Holy Sepulchre is thus similar to the process undergone by the Holy Sepulchre itself. The distribution of *loca sancta* throughout Bologna not only emphasizes the centrality of the Holy Sepulchre, fostering a processional route that revolved around it; the network of *loca sancta* in Bologna was actually meant to turn Bologna into Jerusalem, into one of Jerusalem's projections elsewhere.

It is difficult to establish the exact date of Bologna's *Nuova Gerusalemme*. It can certainly be placed in the time of the existence of Monomachus' building, perhaps close to the first Crusade, perhaps even earlier. Bologna has a long history of connections with the Holy Land, which provide an appropriate background to the flow of information: the local saint Bononius paid a visit to the Holy Land as early as the late tenth century after staying at the monastery of S. Stefano in Bologna.¹⁵ Members of Bologna's leading families participated in the First Crusade. In these circumstances, it is understandable that such an updated and sophisticated Jerusalem complex was established in Bologna at a relatively early date: not only San Sepolcro, but the network of other Jerusalem *loca sancta* was begun in the twelfth century, although the process of accumulation continued at least until the fourteenth.

Bologna is unique in its specific reflection of the Monomachus Holy Sepulchre structures. The destruction of 1009 found an echo in Europe even before or during the Byzantine reconstruction. These copies concentrated on the rotunda, which was only partially destroyed by El-Hakim. Some of them anachronistically refer to the early Christian complex, by associating the circular structure with a preexistent longitudinal one. This was already the case in Konstanz in the tenth century. Bishop Konrad of Konstanz made three pilgrimages to Jerusalem. After the second, in 940, he built a rotunda, half the width of the real one, near his cathedral church. The rotunda was dedicated to St. Maurice, the patron saint of the Ottonian kings, the dedication being accompanied by a transfer of the saint's relics from Reichenau to Konstanz sometime before 973, through the good offices of the Bishop of Augsburg, Ulrich I (who died, as Konrad himself, in 973). The centre of the round building was occupied by a gilded copy of Christ's tomb.

15 Vita beati Bononii, early eleventh century: A. Testi Rasponi, Note marginali al Liber Pontificalis di R. Agnello, Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna, Atti e memorie, s. 4, I, 191, pp. 397–464, esp. p. 403; A. Sorbelli, Storia di Bologna, Bologna 1938, II, 372; Quoted after Ousterhout, p. 319. See also F. Cardini, La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano: alcuni casi italiani, in: Sette Colonne e Sette Chiese; la vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna, Catalogo a cura di Francesca Bocchi, Casalecchio di Reno, 1987, pp. 19–50.

This preceded the present Gothic tomb, dated on stylistic grounds to 1260. Since that time a transept has connected the rotunda to the bishop's church.¹⁶

Essentially an Ottonian structure of the beginning of the eleventh century, the rotunda of St. Michael's church in Fulda goes back to earlier, Carolingian foundations, as is evident at the crypt level. Between 1075–1096, a single nave was added to the rotunda on the west, as well as two short transept arms, giving the building the form of a cross.¹⁷

Two churches in the central western part of France dating from the first half of the eleventh century show a prominent rotunda connected to a basilica, like Fulda but on a larger scale. One is St. Sauveur in Charroux, poorly preserved and of uncertain date. Two available dates suggest the eleventh century: in 1045, the Charroux monks possessed ten relics of Christ's and Mary's lives and one relic of the cross; in 1096 Urban II consecrated the main altar.¹⁸

Better documented, not far to the west of Charroux is Neuvy St. Sepulchre.¹⁹ The rotunda was added to a preexistent basilica in a first building phase, between 1045–1079. Eudes de Deols, who undertook a pilgrimage to Jerusalem in 1026–7 was probably concerned in the foundation. Architectural incongruities and an analysis of the remaining capitals and column bases indicate several phases of building. The ambulatory and the galleries belong to a second phase, datable to the end of the eleventh or to the twelfth century. Prior to the addition of galleries, in the first phase, the rotunda had a flat roof and a dome very much resembling the Dome of the Rock (Fig. 4). The combination of Holy Sepulchre and Dome of the Rock is not necessarily accidental if we consider projections of the Holy Sepulchre not as isolated copies of a monument but as representatives of Jerusalem in its multi-layered history and religiosity. Reflecting the absorption of the Temple's sanctity by the Holy Sepulchre, it is to be expected that this conflation

16 J. Krüger, Die Grabeskirche in Jerusalem und ihre Nachbauten im 11. und 12. Jahrhundert, in: Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romanik, ed. by C. Stiegemann – M. Wemhoff, vol. 1, Essays, Munich 2006, pp. 498–504; P. Kurmann, Das Heilige Grab zu Konstanz, Neue Zürcher Zeitung, CI, 24. December 1972, pp. 41f.

17 A. Laube-Rosenpflanzner – L. Rosenpflanzner, Kirchen, Klöster, Königshöfe: Vorromanische Architektur zwischen Weser und Elbe, Halle 2007.

18 P. Piva, Le "copie" del Santo Sepolcro nell'occidente romanico; varianti di una relazione problematica, in: R. Cassanelli and M. Andaloro, eds., Il Mediterraneo e l'arte nel medioevo, Milano 2000, pp. 97–118, esp. p. 100.

19 N. Laos, "The Architecture and Iconographical Sources of the Church of Neuvy-Saint-Sepulchre," in: Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles, ed. S. Blick and R. Tekippe. Leiden – Boston, 2005; J. Hubert, Le Saint-Sepulchre de Neuvy et les Pèlerinages de Terre-Sainte au XI^e siècle, in: *Bulletin monumental* 90 (1931) 91–100.

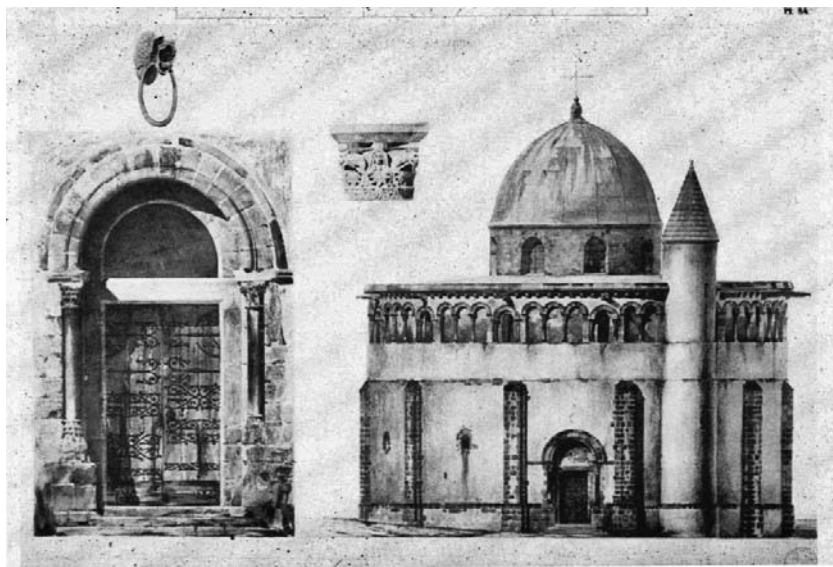


Fig. 4 Neuvy-St. Sepulchre as in ca 1900 and The Dome of the Rock, Jerusalem

would be transmitted in the Holy Sepulchre's projections in Europe. Not far from Neuvy, at Lanleff in Brittany, the copy still bears the name "Temple de Jerusalem".

In spite of all the uncertainties regarding the circumstances of their building, these examples can be considered as responses to El-Hakim or to Constantine Monomachus. They may be understood as isolated survivors of a much larger movement commemorating the Holy Sepulchre through architectural projec-

tions in reaction to the destruction or to the reconstructions that followed, projections that are dissimulated under later phases of construction or altogether forgotten. Many more appear towards the end of the eleventh century, in the wake of preparations for the Crusade, this is where enlargements such as those in Fulda or Neuvey most probably belong.

Once the Crusader Holy Sepulchre was completed (probably not before the early sixties of the twelfth century), its projections outside the Holy Land took two forms, the building of a rotunda and/or a representation of the three most prominent *loca sancta* of the church, separately but in one compound: the Calvary Chapel, the Unction/Lamentation stone and the Tomb aedicule. This was most probably the time when pilgrimage routes began to appear, linking European cities and monasteries to Jerusalem sites located just outside their own walls, sites that had the Holy Sepulchre at the centre.

Eichstätt provides an early (twelfth century) although only partially preserved illustration of two related developments connected with the projection of the Holy Sepulchre after the Crusader reconstruction.²⁰ The present situation of the Eichstätt Holy Sepulchre offers no clue for such a supposition. A copy of the tomb aedicule approached through a rectangular chapel (of the angel) is located in a seventeenth century church (of the Capucins). It is well known, however, in the scholarly literature that the tomb, dated to the twelfth century, does not belong to its present, much later shelter. Written evidence shows that the tomb originally belonged to a Church of the Holy Cross which was part of a Irish monastery built in the twelfth century and destroyed in the sixteenth, when it had ceased to function. The tomb was removed from its original location at that time, the stones carefully numbered and stored in view of reconstruction at a new location. Until some fifteen years ago, it was not clear what the original church looked like. In 1994 a sixteenth century view in watercolour of the city of Eichstätt came to light, which gives us a good idea of the shape of the Holy Cross Church. The watercolour sketch, in the University Library of Würzburg, represents a big round church outside the city walls (Fig. 5). The tomb aedicule was most probably placed at the centre of this building, like the tomb in the rotunda of the Holy Sepulchre in Jerusalem.

20 H. Flachenecker, *Schottenklöster: Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland*, Paderborn 1995 (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte*, N.F. 18); F. Mader, *Stadt Eichstätt*, Munich 1924 (*Kunstdenkmäler Bayerns* 5); J. Krüger: Die Grabeskirche in Jerusalem und ihre Nachbauten im 11. und 12. Jahrhundert, in: *Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romanik*, ed. by C. Stiegemann and M. Wemhoff, vol. 1, Essays, Munich 2006, pp. 498–504.



Fig. 5 Würzburg, University Library, 16th century aquarell: View of the medieval city of Eichstätt (Courtesy The University Library of Würzburg)

What we do not know is whether this building stood alone or was part of a larger complex. The name found in the written sources, the Church of the Holy Cross, indicates the existence of a Calvary church as well, which in most cases was built separately at a short distance from the structure commemorating the Tomb and Resurrection. It is possible that what we see in the succinct watercolour of Eichstätt is the Tomb and Resurrection Rotunda (the Anastasis) to which the aedicule belonged, while the Holy Cross church mentioned in the sources is not shown, either because it was no longer extant or because of the carelessness or ignorance of the sixteenth century painter. The location outside the walls of the city might indicate the existence of a larger complex, as in Görlitz, including other Stations of the Cross and possibly also additional holy places, in which case Eichstätt would have been a very early if not the starting point of the custom of building Jerusalem complexes on the outskirts of medieval cities.

At a significant distance in time from Eichstätt, Görlitz, a city on the border between Germany and Poland, produced towards the end of the fifteenth century the earliest significant extant example of such a complex, although with no rotunda. Fairly accurate reproductions of the three main components of the Holy Sepulchre arranged in a topographical setting imitating Jerusalem were



Fig. 6 Görlitz (photo: Dr. Galit Noga-Banai)

obviously considered more appropriate for a representation of a processional Way of the Cross than a single large structure (Fig. 6).

The story of Jerusalem in Görlitz began as early as 1465:²¹ Georg Emerich, the forty year old son of the Görlitz mayor, made Benigna, the very young daughter of another prominent and rival family in the town, pregnant (*in domo patris!*), with no intention of marrying her. To get absolution, he undertook a pilgrimage to Jerusalem and became a Knight of the Holy Sepulchre. However, during his long absence from Görlitz, the antagonism between the two families deepened and took on political dimensions, Benigna's family becoming associated with the Hussite King of Bohemia, Georg Bizko, while Georg's family, the Emerichs, took sides with the King of Hungary, Matthias I Corvinus, who also aspired to the Bohemian throne. In 1467 the war ended with a Catholic victory. Georg, in the meantime mayor himself, decided to support the building of a copy of the Holy Sepulchre in 1473, when a Görlitz citizen offered his garden outside

21 T. Meinert, *Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz: Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*, Rust 2004.



Fig. 7 Görlitz, Holy Cross Chapel (photo: Dr. Galit Noga-Banai)

the town walls for the purpose, and the enterprise was encouraged by the Bishop of Meissen.

The Holy Sepulchre complex in Görlitz thus comprises three sites, commemorating three events: a two-storey building known as *Die Kapelle zum Heiligen Kreuz*, actually a Calvary; a tomb aedicule; and, between them, a late-Gothic sculptural *Pieta* group by Hans Olmützer. The distances between the three components correspond to the real distances in Jerusalem between Calvary, the Deposition and the Tomb. The Calvary and the Tomb also reflect the architecture of the respective structures in Jerusalem. The two storey building of the Holy Cross chapel is clearly inspired by the Crusader Calvary (see Fig. 2): the upper

part is the Golgotha Chapel, the lower one the Adam Chapel. The Golgotha Chapel could only be accessed from the outside, through an external staircase, again like the original.

The upper chapel suggests, through three holes in a stone block, the Crucifixion of Christ and the two thieves (Fig. 8). The place of Christ's cross is marked by a crucifix and the inscription INRI on the floor. A deep slit in the chapel floor marks the way taken by Christ's blood to Adam's skull below; A corresponding slit in the Adam chapel's wall indicates the flow of the blood.

The Tomb chapel is also structured in conformity with the original, but is a fifth smaller: there is a rectangular chapel of the angel containing a stone altar, from which a low opening leads to the actual tomb chamber. A lantern characteristically tops the aedicule (Fig. 9).

The importance of Görlitz consists in several aspects:

First, it is a relatively early, extant example of the distant impact of the Crusader Holy Sepulchre: close to faithful representation of the three *loca sancta* illustrating how they were incorporated in the Crusader Holy Sepulchre – distinctly but harmoniously.

Secondly, Görlitz is a concise and one of the earliest if not the earliest extant projections of the centrality of the Holy Sepulchre in Jerusalem and the Holy Land translated into a pilgrimage route linking a European city with a Jerusalem site on its outskirts: The way to the Sepulchre starts at Pilate's house, located beside the West portal of St. Peter's church in the town (Fig. 10). The stations leading up the hill to the Sepulchre complex are marked by columns with images. From this hill, one can see a Mount of Olives with Gethsemane as well as a Kidron Valley, figured out by the Launitz river. The extension of the Holy Sepulchre's core (Fig. 11) beyond events strictly connected to the way of the cross, commemorated over a large area of the town and its immediate surroundings, using the natural topography of the place, is a distant but still related reflection of the traumatic destruction of 1009 and mainly of what it caused from both the material and spiritual points of view.



Fig. 8a, b Görlitz, Holy Cross Chapel, Interior
(photos: Dr. Galit Noga-Banai)

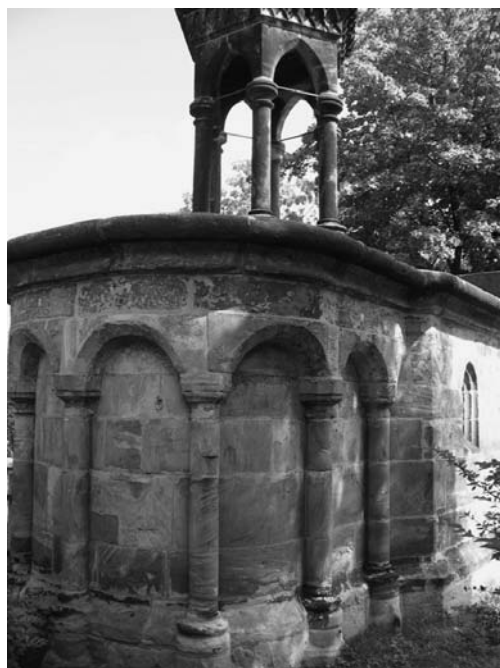


Fig. 9a, b Görlitz, The Tomb
(photos: Dr. Galit Noga-Banai)



Fig. 10a, b Görlitz, St. Peter's Church (photos: Dr. Galit Noga-Banai)



Fig. 11 Görlitz, Engraving of 1719 (*Monumente* 3–4, 2005, p. 52)

Der Platz der Grabeskirche in der christlichen Verehrung im Osten

THOMAS PRATSCH

1. Das christliche Pilgerwesen im östlichen Mittelmeerraum

Die religiöse Praxis des Pilgerns, also des Besuchs eines Heiligtums auch aus größerer Entfernung mit dem Ziel der Verehrung der Gottheit, die durch dieses Heiligtum repräsentiert wird, war nachweislich bereits in den antiken Hochkulturen verbreitet¹.

Als Beleg diene hier nur Psalm 121², wo es folgendermaßen heißt:

„Herrlichkeit Jerusalems
Ein Lied Davids im höhern Chor

Ich freute mich über die, so mir sagten: Lasset uns ins Haus des HERRN gehen!
Unsre Füße stehen in deinen Thoren, Jerusalem.
Jerusalem ist gebauet, dass es eine Stadt sei, da man zusammen kommen soll,
da die Stämme hinauf gehen, die Stämme des HERRN, wie geboten ist dem Volk
Israel, zu danken dem Namen des HERRN.
Denn daselbst stehen die Stühle zum Gericht, die Stühle des Hauses David.
Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohlgehen denen, die dich lieben!
Es möge Friede sein in deinen Mauern und Glück in deinen Palästen!
Um meiner Brüder und Freunde willen will ich dir Frieden wünschen.
Um des Hauses willen des HERRN, unsers Gottes, will ich dein Bestes suchen.“

Bereits im Alten Testament, also in der jüdischen Tradition, findet sich das Motiv der Jerusalemwallfahrt zum Zwecke der Danksagung im Tempel (dem Haus des HERRN). Gemeint ist der Tempel in Jerusalem, das Allerheiligste des jüdischen Glaubens. Die Pilger sind selbstverständlich Juden. Das aufkommende Christentum übernahm im Grunde ohne Bruch die Tradition der Jerusalemwallfahrt, nur

1 Vgl. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 15/3, Stuttgart – Weimar 2003, 1080–1098, s. v. „Wallfahrt“; B. Kötting: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, 2., durchgesehene Aufl., Münster 1980.

2 Bei Luther Psalm 122.

wurden nun im besonderen all jene Stätten verehrt, an denen Jesus von Nazareth gewandelt war, unter anderen auch der Tempel, insbesondere aber die Orte der Hinrichtung (also Golgatha) und der Beisetzung (also das Grab) bzw. der Auferstehung (der Anastasis) und viele andere mehr. Für das junge Christentum wurde, in weitgehender Übernahme der jüdischen Tradition, die Stadt Jerusalem zur ersten und bedeutendsten Pilgerstätte. Damit ist der Ursprung allen christlichen Pilgerwesens, auch des späteren westlichen Pilgerwesens, in Jerusalem in Palästina zu lokalisieren.³

Von Jerusalem, der Hauptstadt der römischen Provinz Judäa im Osten des Römischen Reiches, breitete sich das Christentum rasch aus, zunächst in Palästina und Syrien, dann in die hellenistischen Provinzen Griechenlands, Kleinasien und Ägyptens, drang aber mit den Aposteln Petrus und Paulus bald auch in das Herz des Reiches vor, nämlich nach Rom. Trotz Diskriminierung und schwerer Verfolgungen der Christen durch verschiedene römische Kaiser – zu nennen sind vor allem Nero (im ersten Jahrhundert nach Christus) sowie Decius und Diocletian (im dritten nachchristlichen Jahrhundert) – war die junge Religion bereits zu Beginn des vierten Jahrhunderts so bedeutsam geworden, dass die Kaiser es nunmehr für angezeigt hielten, sie in den Rang einer *religio licita*, einer offiziell erlaubten Glaubensrichtung, zu erheben. Dies geschah durch die Toleranzedikte der Kaiser Galerius, Constantinus, Licinius und Maximinus Daia, erlassen in Serdika (dem heutigen Sofia) im April des Jahres 311, sowie der Kaiser Constantinus und Licinius, erlassen im Februar 313 in Mailand. Im Anschluss setzte ein umfangreicher Bau von christlichen Kirchen überall in den vorhandenen christlichen Gemeinden ein, wobei Kaiser Constantinus (besser bekannt als Konstantin der Große) mit gutem Beispiel voranging und vor allem im Heiligen Land und im Zuge des Ausbaus seiner neuen, nach ihm benannten Hauptstadt Konstantinopel⁴ zahlreiche Kirchen errichtete. Auch wurden im Verlauf der zunehmenden Christianisierung zahlreiche heidnische Tempel in Kirchen umgewandelt und geweiht. Diese Kirchen, die „Häuser des Herrn“, waren zugleich auch immer potentielle Pilgerstätten. Freilich wurde ihre Bedeutung unterschiedlich bemessen: Größte Bedeutung hatten die Kirchen in Jerusalem (vor allem die Grabeskirche) und im Heiligen Land (etwa die Geburtskirche in Bethlehem), recht schnell bekamen auch die Kirchen der anderen vier Patriarchatssitze, nämlich Antiocheia, Alexandria, Konstantinopel und Rom, eine große Bedeutung, zu-

3 Vgl. RAC. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt 17, Stuttgart 1996, 718–764, s. v. „Jerusalem II (Sinnbild)“.

4 Die feierliche Einweihung fand im Jahre 330 statt. Zur Frühzeit der byzantinischen Kapitale vgl. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.

sätzlich aber auch andere Kirchen vorzugsweise an Bischofssitzen von Metropolen, etwa die Ioannes-Theologos-Kirche in Ephesos, die Hagios-Demetrios-Kirche in Thessalonike oder die Hagia-Theotokos-Kirche⁵ von Athen (die sich im ehemaligen Tempel der jungfräulichen Athene, dem berühmten Parthenon, auf der Akropolis befand) und viele andere mehr.

Einer der frühen christlichen Pilgerberichte stammt aus der Feder der Egeria (bzw. Aetheria oder Etheria), einer wohlhabenden, geweihten Jungfrau aus dem Westen, die in den Jahren 381–384 das Heilige Land bereist hatte⁶. In ihrem Bericht, dessen Text nur etwa zu einem Drittel erhalten ist, zählt sie zahlreiche *loca sancta* in Palästina, Syrien und Ägypten auf. Zu diesen verehrungswürdigen Pilgerstätten zählten im ausgehenden vierten Jahrhundert recht verschiedenartige Dinge: Bäume, Wege, Gräber oder Häuser, die in irgendeiner Weise mit den Figuren des Alten oder Neuen Testaments in Verbindung standen oder mit diesen in Verbindung gebracht wurden, Kirchen, die erst vor kurzem von Konstantin dem Großen erbaut worden waren, und auch besonders fromme, für heiligmäßig erachtete Männer, insbesondere die Asketen in der ägyptischen Wüste. Der Pilgerbericht der Egeria ist kultur- und religionsgeschichtlich eine äußerst wertvolle Quelle, zeigt er doch vor allem, welch großes Ausmaß das christliche Pilgerwesen bereits zu diesem frühen Zeitpunkt angenommen hatte.

Pilgerberichte sind natürlich auch aus späterer byzantinischer Zeit erhalten.⁷ Doch nicht nur aus ihnen erfahren wir etwas über das Pilgerwesen im byzantinischen Reich, sondern auch aus anderen Quellen, etwa den byzantinischen Heiligenviten. In diesen Texten finden sich häufig längere Abschnitte, in denen von einer Pilgerreise des Protagonisten berichtet wird:⁸

In der Vita des Gregorios von Agrigent auf Sizilien, der im sechsten oder siebten bis achten Jahrhundert gelebt haben soll, findet sich eine überaus breit ausgemalte Pilgerreise des Heiligen, die sich über insgesamt 46 der 100 erhaltenen

5 Es handelt sich um eine Heilige-Muttergottes-Kirche, also eine Marienkirche.

6 Aetheria. *Peregrinatio ad loca sancta*, hrsg. von G. Röwekamp, 2., verb. Aufl., Freiburg i. Br. et al. 2000 (*Fontes Christiani* 20).

7 Vgl. etwa M. Schauta, *Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen im Spiegel spätantiker und frühmittelalterlicher Quellen*, Frankfurt a. M. et al. 2008 (*Grazer altertumskundliche Studien* 10); Andreas Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1994 (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 2).

8 Vgl. dazu E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993; T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York 2005 (*Millennium-Studien* 6), 147–159.

Kapitel der Vita und dementsprechend über mehr als zehn Lebensjahre des Heiligen erstreckt⁹:

Alles begann mit dem Wunsch des jungen Gregorios, die Heiligen Stätten in Palästina zu besuchen. In der folgenden Nacht wurde er durch einen Engel zur Pilgerfahrt aufgefordert. Am nächsten Tag brach Gregorios von seiner Heimatstadt Agrigent in Sizilien zu Schiff nach Karthago in Nordafrika auf, wo er die Kirche des Märtyrers Iulianos besuchte. Von dort aus wollte er zusammen mit drei anderen Mönchen nach Jerusalem reisen, kam aber auf dem Weg dorthin zunächst nach Tripolis in Libyen, wo er die Kirche des heiligen Leontios besuchte. Schließlich erreichte er Jerusalem und besuchte dort die Grabeskirche sowie den Patriarchen Makarios und wurde von diesem zum Diakon geweiht. Nachdem er einige Zeit in den Klöstern am Ölberg und in der Wüste verbracht hatte, brach Gregorios nach Antiocheia in Syrien auf, wo er wiederum vom Patriarchen Eustathios empfangen wurde und die Zelle Basileios' des Großen¹⁰ besuchte. Er reiste dann weiter nach Konstantinopel, wo er sich im Sergios-und-Bakchos-Kloster niederließ und sowohl vom Patriarchen als auch vom Kaiser Iustinianos empfangen wurde (es bleibt unklar, ob hier Justinian I. oder der II. gemeint ist). Anschließend reiste Gregorios weiter nach Rom und begab sich dort in das griechische Sabaskloster. Der Papst ernannte ihn nun zum Bischof von Agrigent. Von Rom aus brach Gregorios mit Gefolge nach Agrigent auf und kam zunächst nach Palermo, erreicht dann Emporeion, eine Vorstadt von Agrigent, wo er eine Theotokoskirche besuchte, ehe er schließlich als Bischof in Agrigent Einzug hielt.

Eine noch ausgedehntere Pilgerreise unternahm nach der Darstellung des Synaxars von Konstantinopel – einer Zusammenstellung kurzer Viten von Heiligen, die in Konstantinopel verehrt wurden – ein Mann namens Dunale im 10. Jahrhundert.¹¹ Dieser war wohlhabend und stammte von einer Insel im Atlantischen Ozean in der Nähe von Gadeira (dem heutigen Cadix). Er war verheiratet, hatte wenigstens einen Sohn, aber wohl noch weitere Kinder. Er fasste eines Tages den Entschluss, als Pilger die Heiligen Stätten zu besuchen und Mönch zu werden. Zunächst begab er sich daher mit fünfzig Dienern im Gefolge

9 Leontios Presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von A. Berger, Berlin 1994 (*BBA* 60), capp. 5–50.

10 Basileios der Große, Bischof von Kaisareia in Kappadokien im 4. Jh., hatte Antiocheia ebenfalls im Rahmen einer Pilgerreise besucht.

11 Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio Hippolyte Delehaye, Brüssel 1902 (Ndr. 1972) (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), 320,12–322,8. 317/318,39 – 319/320,56.

nach Rom. Dort wurde er von Papst Agapetos (also zwischen den Jahren 946 und 955) empfangen und äußerte diesem gegenüber den Wunsch, Mönch zu werden. Doch der Papst zeigte sich vorerst nicht geneigt, ihm diesen Wunsch zu erfüllen. Nachdem Dunale dem Papst jedoch wertvolle Geschenke gemacht hatte, nämlich drei golddurchwirkte Chitones und fünf goldene Ringe mit Smaragden und Hyazinthen besetzt, und er außerdem dem Petersdom in Rom nicht näher beschriebene Weihgaben dargebracht hatte, wurde Papst Agapetos schließlich doch überzeugt, und Dunale erhielt von ihm die Mönchsschur und das Mönchsgewand. Er schickte nun alle seine Diener nach Hause bis auf fünf, die er bei sich behielt. Anschließend verließ er Rom und machte sich auf nach Konstantinopel, wo er zur Zeit der Herrschaft der Kaiser Konstantinos (VII.) und Romanos (II.) eintraf (zwischen 946 und 951). Dunale wurde von den Kaisern ehrenvoll empfangen und speiste bei mehrfacher Gelegenheit mit ihnen. Sie boten ihm auch Geschenke an, nämlich Gold, Silber, Geld und Kleidung, die er freilich ablehnte. Nach einiger Zeit reiste er weiter nach Jerusalem, um das Grab Christi zu besuchen. Dort begegnete er dem Patriarchen Christodulos¹², der ihm das große Mönchsgewand überreichte und ihn erneut schor. Aus diesem Anlass nahm er den Mönchsamen Stephanos an. Wegen seines christlichen Glaubens und seines Mönchsstandes sei er bereits in Palästina von Arabern misshandelt worden. Dann sei ihm der Gedanke gekommen, nach Ägypten zu gehen und den verehrungswürdigen Ort aufzusuchen, an dem Maria, Ioseph und das Christuskind sich aufgehalten hätten. Deshalb habe er sich in die Küstengegend von Tabaria begeben, wo er von Arabern ergriffen und inhaftiert wurde. Nach sechs Monaten Haft sei er vom zuständigen arabischen Statthalter dem Emir von Ägypten übergeben worden, der ihn dazu zwingen wollte, seinen christlichen Glauben zu verleugnen. Doch Dunale-Stephanos blieb standhaft und bekannte sich zu Jesus Christus. Daher wurde er der Folter und Misshandlung unterworfen. Nachdem er diese erduldet hatte, erkrankte er und starb als Bekenner.

Nicht in dieser phantastischen Ausführlichkeit, sondern in wesentlich knapperer Form werden in zahlreichen byzantinischen Quellen – in Chroniken, in Briefen und besonders in hagiographischen Texten – immer wieder Pilgerreisen erwähnt, die nach Jerusalem und auch zum Heiligen Grab führen.

2. Jerusalem und die Kirche der Auferstehung (Anastasis)

An den eben vorgetragenen Beispielen lässt sich bereits gut erkennen, dass sich im Laufe der Zeit immer mehr Pilgerstätten mit großer geographischer Streuung entwickelten. Es entstand ein regelrechtes „network of holy places“ wie Colin

12 Christodulos amtierte von 937 bis 951 als Patriarch von Jerusalem.

Morris es nannte.¹³ Dennoch blieb das Heilige Land, insbesondere aber Jerusalem ein wichtiges Ziel des christlichen Pilgerwesens nicht nur, aber eben auch in der östlichen Kirche.

Unter den verehrungswürdigen Stätten der Stadt Jerusalem nahm natürlich das Grab Christi bzw. die Kirche der Auferstehung einen ganz herausragenden Platz ein. An dieser Stelle sollte kurz darauf hingewiesen werden, dass ein und dieselbe sakrosankte Lokalität – nämlich die Kirche, um die es auf dieser Internationalen Tagung geht – im lateinischen Westen üblicherweise nach dem Grab Christi (lateinisch *Sepulcrum*) als Grabeskirche und im griechischen Osten nach der Auferstehung des Herrn (griechisch *Anastasis*) als Auferstehungskirche bezeichnet wird. Die Implikationen dieser Differenzierung können dabei jedoch der Deutungshoheit der Theologie und insbesondere der komparativen Konfessionskunde überlassen bleiben, denn diese Diskussion würde den Rahmen dieses Beitrages mit Sicherheit sprengen.

Genau zum Höhepunkt des christlichen Festkalenders, also am Osterfest, wird in der Grabes- bzw. Auferstehungskirche in Jerusalem angeblich bereits seit dem vierten Jahrhundert und bis heute ein ganz besonderes Ereignis gefeiert: das sogenannte „Wunder des heiligen Feuers“.

In den literarischen Quellen gibt es nicht wenige Erwähnungen und Beschreibungen dieses Ereignisses, in den verschiedensten Sprachen¹⁴ und aus den verschiedensten Zeiten, die älteste stammt vom Ende des neunten Jahrhunderts, ca. vom Jahre 870. In den Einzelheiten weichen diese Erwähnungen und Beschreibungen mitunter nicht unbeträchtlich sowohl voneinander als auch von der heutigen Praxis ab. Dies zeigt, dass die Zeremonie eben nicht – wie immer wieder gern behauptet wird – über die Jahrhunderte unverändert und konstant geblieben ist, sondern dass sie im Laufe der Zeit Veränderungen erfuhr und modifiziert wurde. Uns interessieren hier nun vor allem die Gepflogenheiten gegen Ende des 10., am Anfang des 11. Jahrhunderts, nämlich zu den Zeiten des Kalifen al-Ḥākīm:

Eine griechische Darstellung, die sozusagen am Vorabend der Zerstörung der Grabeskirche abgefasst wurde, stammt aus der Feder des basilikos klerikos Nike-

13 Colin Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford 2005, bes. 41–89.

14 Zu den arabischen Berichten s. R. Hartmann, Arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers, in: *Palästina-jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem* 12 (1916) 76–94; ferner M. Canard, *La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥākīm et l'histoire de la descente du feusacré*, in: *Byz* 35 (1965) 16–43; zu den lateinischen Berichten s. J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg 2000, 150–153.

tas¹⁵. Dieser war eigentlich kaiserlicher Kleriker in Konstantinopel, hatte aber im Jahre 947 offenbar im Auftrag des byzantinischen Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos die Osterfeierlichkeiten in Jerusalem besucht und dabei auch ein Geschenk des Kaisers an den Patriarchen von Jerusalem überbracht. In einem Brief berichtete er anschließend dem Kaiser über seinen Besuch und zuerst insbesondere über die Probleme, die in diesem Jahr in Zusammenhang mit dem Feuerwunder aufgetreten waren:

Niketas schreibt, er sei am Karfreitag, dem 7. April 947, vom Patriarchen Christodulos von Jerusalem freundlich empfangen worden. Er sei dann geblieben, um am folgenden Ostersonntag der „göttlichen Erscheinung bzw. Erleuchtung“ beizuwohnen – griechisch *θεία ἐπιφάνεια*, gemeint ist natürlich das „Wunder des heiligen Feuers“. In diesem Jahr sei jedoch ein Emir aus Bagdad eigens aus Anlass des Osterfestes nach Jerusalem gereist. Dieser bestellte nun gemeinsam mit dem örtlichen arabischen Statthalter, der ebenfalls als Emir tituliert wird, am Samstagmorgen den Patriarchen Christodulos in das Praetorium ein. Dort erklärte der Emir aus Bagdad dem Patriarchen, dass es ihm nun nicht mehr gestattet sei, das Osterfest zu feiern. Deshalb sei er, der Emir, eigens aus Bagdad gekommen. Der Grund dafür sei, dass das berühmte Wunder nur durch magische Kunstgriffe bewirkt werde. Der Patriarch habe aber dadurch die christliche Religion in ganz Syrien verbreitet, das Land selbst beinahe der Romania (also dem byzantinischen Kaiserreich) angegliedert und die muslimischen Sitten völlig ausgelöscht. Der Patriarch erwiderte, dass er sich wünschen würde, dass der Emir das Wunder ein bis zweimal mit eigenen Augen gesehen hätte, anstatt sich allein auf der Grundlage von Hörensagen eine Meinung zu bilden. Betrug könne doch schon deshalb nicht im Spiel sein, weil vor kurzem erst der Vorgänger auf dem Patriarchenthron von Jerusalem, Athanasios, befohlen hatte, den Docht der Lampe vom heiligen Grab durch Eisen zu ersetzen. Man habe dann aber sehen können, dass sich das Eisen beim nächsten Osterfest auf göttlichen Wink hin genau wie eine Kerze ebenfalls entzündete.

An diesem Punkt mischten sich auch die christlichen Schreiber des örtlichen arabischen Statthalters ein. Sie machten ihren Herren auf die großen Steuerausfälle aufmerksam, die durch das Verbot des christlichen Festes entstehen würden. Für den Emir aus Bagdad war das Anlass zu großem Verdruss, und er forderte nunmehr kurzerhand vom Patriarchen 7.000 Goldstücke, anderenfalls könne das Osterfest nicht stattfinden. Der Patriarch war darüber sehr bestürzt, aber die

15 Ἱστορία Νικήτα βασιλικοῦ κληρικοῦ, ed. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, in: *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 38, St. Petersburg 1895, 1–6; Niketas Klerikos, *Lettre du Clerc Nicetas à Constantin VII Porphyrogénète sur le feu sacré (Avril 947)*, ed. P. Riant, in: *Archives de l'Orient Latin* 1 (1881) 375–382.

Schreiber konnten sofort 2.000 Goldstücke als Anzahlung bereitstellen und verbürgten sich dafür, dass die noch fehlenden 5.000 Goldstücke nach dem Osterfest gezahlt würden. Damit war der Versuch des Emirs aus Bagdad gescheitert, die Feier des christlichen Osterfestes in der Grabeskirche von Jerusalem zu verhindern.

Niketas berichtet nun weiter: Während der Patriarch sich noch im Praitorion befand, hatte der Herr der wunderbaren Dinge durch seine unbegreifliche und unbezwingliche Kraft zwei der Leuchter in der Grabeskirche mit göttlichem Licht angefüllt, die an dem Ort hingen, von dem man sagt, dass dort der würdige Leib unseres Herrn und Gottes niedergelegt wurde, nachdem er vom Kreuz abgenommen worden war. Als diese Nachricht das Praitorion erreichte, stürmten sogleich Christen und Araber gemeinsam in großer Zahl in die heilige Kirche Gottes. Dort jubelten zum einen die Christen in brennender Verehrung und glühendem Glauben, die gottlosen Araber aber gaben sich mörderischen und unseligen Gedanken hin und trugen Dolche und Spieße in ihren Händen. Und wenn sie einen der Christen mit einer brennenden Lampe ertappen sollten, würden sie diesen noch in der Kirche niedermachen. Der Patriarch, zusammen mit seinem Klerus und den Arabern, eilte nun zu dem Heiligen Grab unseres Herrn. Dort sah er sich kurz um, und als er sicher war, dass die Erleuchtung mit dem göttlichen Licht sich nicht ausbreiten würde, sicherte er zusammen mit den unreinen Arabern das Heilige Grab. Dann hob er seine Hände gen Osten hin und betete zusammen mit den übrigen Christen voller Inbrunst zu Gott. Um die sechste Stunde des Tages erblickt der, der das Heilige Grab des Heilands betrachtet, die göttliche Lichterscheinung. Durch einen Engel des Herrn verschafft das Licht sich Einlass in die Kirche. Der Patriarch ergriff nun die Gelegenheit, wie er es immer zu tun pflegt, um von dem eigenen Feuer den vielen Lichtern und Leuchtern in der heiligen großen Kirche Gottes abzugeben, wobei er nicht vom Grab aufsaß bis die ganze Kirche Gottes von göttlichem Licht erfüllt war.

Soweit der Bericht des kaiserlichen Klerikers Niketas vom Jahre 947. Zeitlich noch näher an den Ereignissen von 1009 und auch ausführlicher ist der Bericht des choresmischen Universalgelehrten al-Bīrūnī, den dieser in seiner im Jahre 1000 abgefassten, arabischen Schrift mit dem Titel „Bleibende Spuren vergangener Generationen“ liefert, die aber in der Forschung meist nur als „Chronologie“ bezeichnet wird:¹⁶

16 G. Strohmaier, Al-Bīrūnīs Bericht über das Osterfeuer und den Grabfelsen in Jerusalem in: Graeco-Arabica 7–8 (1999–2000), Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies, Nicosia 30 April – 5 May 1996, hrsg. v. V. Christides – T. Papadopoulos, Nicosia 2000, S. 519–521 (= Ders. Hellas im Islam, Wiesbaden 2003 [*Diskurse der Arabistik* 6], 186f.).

„Vom Ostersonnabend wird etwas erzählt, das den Naturwissenschaftler in Erstaunen setzt und das er schwerlich als wahr anerkennen wird. Und wenn sich nicht die Gegner über die Nachrichten darüber einig wären und berichtet hätten, es selbst gesehen zu haben, und wenn nicht hervorragende Gelehrte und andere Leute es in ihren Büchern überliefert hätten, könnte man sich nicht damit zufriedengeben. Ich habe es aus Büchern erfahren und auch von al-Farağ ibn Salih aus Bagdad gehört, dass mitten in der Auferstehungskirche in Jerusalem das Grab Christi aus einem einzigen Felsblock ausgehöhlt ist, der es nach Art einer Grabkuppel umschließt. Darüber erhebt sich eine andere große Kuppel. Rund um den Felsen sind Emporen. Von dort schauen die Muslime zu. Die Christen, und wer sonst an diesem Tag zum Ort des Grabes kommt, flehen und rufen zu Gott, dem Erhabenen, vom Mittag bis zum Abend. Es kommen auch der Muezzin der Moschee, der Vorbeter und der Emir der Stadt und setzen sich bei dem Grab nieder. Sie bringen Lampen mit, die sie daraufstellen, während es noch verschlossen ist. Die Christen haben schon zuvor ihre Lampen und Leuchter gelöscht und warten, bis dass sie ein reines weißes Feuer sehen, das eine Lampe zum Entflammen bringt. Davon werden dann die Lampen in der Moschee und in den Kirchen angezündet. Dann macht man an den Kalifen einen schriftlichen Bericht über den Zeitpunkt, an dem das Feuer herabkam. Aus der Geschwindigkeit seines Herabkommens und ob es bald nach der Mittagszeit erfolgte, schließt man auf ein fruchtbares Jahr; wenn es sich aber zum Abend hin verzögert oder noch später wird, auf ein unfruchtbares. Derselbe Berichterstatter teilte auch mit, dass ein Herrscher anstelle des Dochts einen Kupferdraht anbrachte, damit es sich nicht entzünden und das Ganze misslingen sollte. Als aber das Feuer herabkam, brannte das Kupfer.“

Wenn man die beiden Berichte – den griechischen Bericht des Niketas und den arabischen des al-Bīrūnī – miteinander vergleicht, ergeben sich Übereinstimmungen und auch Unterschiede hinsichtlich der Feier des Wunders des heiligen Feuers in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts:

Übereinstimmung herrscht im Wesentlichen darüber, wo und wie die Entzündung des Feuers geschah: Nämlich am Grabfelsen, der damals noch vollständig vorhanden war. Dort entzündeten sich auf wunderbare Weise eine oder mehrere Lampen, die auf dem Grabfelsen standen bzw. dort hingen.

Gemeinsam ist den beiden Berichten ebenfalls die Darstellung des Interesses und der aktiven Mitwirkung der Muslime an den Feierlichkeiten, auch wenn wir die bei Niketas unterstellte Feindseligkeit der Araber wohl als antiarabische Polemik des byzantinischen Klerikers abziehen müssen. Denn auch Niketas spricht ja davon, dass die Araber gemeinsam mit dem Patriarchen das Grab sicherten, was sich am ehesten als die offizielle Mitwirkung höherrangiger arabischer Würdenträger deuten lässt. Al-Bīrūnī spricht dann ausdrücklich davon, dass arabische Würdenträger und Geistliche bis hin zum Kalifen dem Geschehen größere Aufmerksamkeit widmeten.

Es stimmt auch überein, dass es Zweifel an der Echtheit des Wunders gegeben hat und dementsprechende Versuche, es als Schwindel zu entlarven oder gar zu verbieten. Um dem entgegenzuwirken, wurde zu dieser Zeit mit kleinen Variationen die wunderbare Geschichte kolportiert, dass einmal der Docht der Lampe gegen Metall (einmal Eisen, ein andermal Kupferdraht) ausgetauscht worden sei, dass sich dann aber das Metall trotzdem entzündet habe. Das war natürlich der ultimative Beweis des Wunders!

Unterschiede zeigen sich in einigen Details, vor allen Dingen im Zeitpunkt des Auftretens des Wunders: Während es sich laut Niketas immer in der sechsten Stunde ereignete, was uns in die Mittagszeit des Ostersonntags führt, bleibt bei al-Bīrūnī der Zeitpunkt des Wunders variabel. Es soll sich nach seinem Bericht irgendwann zwischen der Mittagszeit und dem späten Abend des Ostersonntags ereignet haben. Vom Zeitpunkt des Auftretens des Wunders wurden sogar Voraussagen für das jeweilige laufende Jahr abgeleitet. Es ist möglich, dass al-Bīrūnī, der ja nicht selbst Augenzeuge des Wunders war, sondern sich auf schriftliche und mündliche Berichte verlassen musste, verschiedene, einander widersprechende Angaben vorlagen.

Es unterscheiden sich auch der Urheber und die Handlungsabsicht in der Geschichte von der Austauschung und Ersetzung des Lampendochts durch Metall: Einmal ist es der Patriarch, der das Wunder damit beweisen möchte. Im anderen Fall ist es ein arabischer Herrscher, der das Wunder als Betrug bloßstellen und damit widerlegen möchte, was natürlich nicht gelingt.

Insgesamt lässt sich jedoch den beiden Berichten der ungefähre Ablauf der Feierlichkeiten am Ostersonntag gegen Ende des 10. Jahrhunderts recht gut entnehmen.

3. Herrlichkeit Jerusalems

Wie wir gesehen haben, nahm Jerusalem im Rahmen der christlichen Verehrung von Anfang an eine besondere Stellung ein. Hier war Jesus Christus selbst gewandelt, hier hatte er gewirkt, hier war er am Kreuze gestorben und auferstanden. Von den zahlreichen verehrungswürdigen Stätten, den *loca sancta* Jerusalems, die in das christliche Memorialprogramm aufgenommen worden waren, besaßen die Stätten seines Todes und seiner Auferstehung eine besondere Symbolkraft und genossen daher auch eine besondere Verehrung. Damit besaß die Grabes- bzw. Auferstehungskirche zu Jerusalem eine spirituelle Sonderstellung, die sie bis in die Zeit al-Hākims zu einem der wichtigsten Pilgerziele der östlichen Kirche werden ließ, auch wenn inzwischen andere Pilgerziele, allen voran Konstantinopel, im Rahmen des „network of holy places“ stark an Bedeutung gewonnen hatten.

Das Heilige Grab, das Wahre Kreuz, Jerusalem und das Heilige Land.

Wirkung, Wandel und Vermittler hochmittelalterlicher
Attraktoren.

NIKOLAS JASPERT

Seit jeher, vor allem aber in den letzten Jahrzehnten, hat die Kreuzzugsforschung die Frage beschäftigt, was das originäre Ziel des Ersten Kreuzzugs der Jahre 1096 bis 1099 gewesen sei.¹ Diese Frage beschränkt sich nur vordergründig auf die Ereignisse des ausgehenden 11. Jahrhunderts, denn ihre Implikationen gehen viel weiter, hat sie doch Auswirkungen auf die Definition der Kreuzzüge selbst. Diejenigen nämlich, die unter Kreuzzügen jene Kriege verstehen, die auf Betreiben der Kirche gegen deren Feinde geführt werden, also auch die Kriegszüge, die auf der Iberischen Halbinsel, im Ostseeraum oder sogar in Italien, Böhmen und Frankreich gegen Andersgläubige oder gegen häretisierte Herrscher unternommen wurden, diese Kreuzzugsforscher weisen Jerusalem und dem Heiligen Grab naturgemäß eine untergeordnete Bedeutung zu. Dass demgegenüber Jerusalem für diejenigen herausragende Bedeutung besitzt, nach deren Dafürhalten Kreuzzüge stets in den Nahen Osten führten und der Eroberung, Verteidigung oder Wiedergewinnung der Heiligen Stätten dienten, liegt ebenfalls in der Natur eben dieser Definition.

Nachdem eine Zeit lang die internationale Kreuzzugsforschung durch das erstgenannte, weitere Verständnis der Kreuzzüge dominiert zu sein schien, betonen jüngere Arbeiten wieder die zentrale Bedeutung des Heiligen Landes für die Kreuzzugsbewegung. In der Tat ist an dessen herausragender Stellung als Ziel der Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs kaum zu zweifeln. Auch wenn die Stadt Jerusalem in den überlieferten Fassungen der Clermonter Rede Papst Urbans II., mit welcher der erste Kreuzzug seinen Anfang nahm, eine untergeordnete Rolle

1 Zu der mittlerweile etwas ermüdenden, von Schulenburg gekennzeichneten Diskussion vgl. E.-D. Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: *HZ* 259 (1994) 297–336; J. Flori, Pour une redéfinition de la croisade, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 42 (2004) 329–349; N. Housley, Contesting the Crusades, Malden [u. a.] 2006, 2–23; H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart, 10. Aufl. 2006 (Urban-Taschenbücher 86), 376–378; G. Constable, The Historiography of the Crusades, in: G. Constable, Crusaders and crusading in the twelfth century, Farnham [u. a.] 2008, 1–43, bes. 17–32. Für Korrekturen und Hinweise bedanke ich mich bei Herrn Wolf Zöllner.

gespielt zu haben scheint,² wurde sie nachweislich auf dem gleichnamigen Konzil des Jahres 1095 thematisiert, wie der einschlägige zweite Kanon zeigt: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro poenitentia reputetur.*³ Nach Ausweis des Chronisten Robert von Reims soll Papst Urban II. den Versammelten bei seiner Predigt zum Kreuzzug in Clermont im November 1095 zugerufen haben: „Jerusalem ist der Nabel der Welt (...) die königliche Stadt, in der Mitte des Erdkreises gelegen!“⁴ Vor allem aber hat eine Auswertung der Briefe und Testamente der Kombattanten gezeigt, welche zentrale Stellung Jerusalem im Denken der Protagonisten einnahm.⁵

Bei näherer Betrachtung der einschlägigen Forschungsliteratur jedoch wird schnell erkennbar, das hierbei oftmals allzu generisch und undifferenziert vorgegangen wird, wechselnd von Palästina oder Jerusalem die Rede ist und selten danach gefragt wird, welche verehrungswürdigen Orte und Gegenstände im einzelnen hinreichende Anziehungskraft ausstrahlten, um Individuen zum Aufbruch in eine ungewisse Zukunft bewegen zu können. Diese Anziehungspunkte, diese „Attraktoren“ des Heiligen Landes und deren Verhältnis zueinander genauer zu bestimmen, ist ein erstes Ziel dieses Beitrags; weiterhin sollen die Propagatoren dieser *attractoria* identifiziert und in einem dritten Schritt deren wechselhafte Wirkkraft beschrieben werden. Der Aufsatz stellt damit den Versuch dar, Ausprägungen hochmittelalterlicher Frömmigkeit zu identifizieren, zu histori-

-
- 2 Vgl. die nicht abgeschlossene Diskussion hierüber: H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (s. Anm. 1) 20–22; H. J. Cowdrey, Pope Urban's II preaching of the First Crusade, in: *History* 55 (1970) 177–188; P. Alphandéry – A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 Bde., Paris 1954–1959, neu hg. mit einem Nachwort von M. Balard, Paris 1995; S. Schein, Jerusalem – Objectif originel de la première croisade?, in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995*, hg. von M. Balard, Paris 1996 (*Byzantina Sorbonensia* 14), 119–126; J. Riley-Smith, The first Crusaders, 1095–1131, Cambridge [u. a.] 1997, 7–9; J. France, Le rôle de Jérusalem dans la piété du XI^e siècle, in: *Le partage du monde: échanges et colonisation dans la méditerranée médiévale*, hg. von M. Balard – A. Ducellier, Paris 1998 (*Série Byzantina Sorbonensia* 17), 151–162; S. Schein, Gateway to the Heavenly City: crusader Jerusalem and the Catholic West (1099–1187), Aldershot [u. a.] 2005, 9f.
 - 3 G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* Vol. 20: Anni 1070–1109, Venedig 1775 (Graz 1960), 816.
 - 4 Roberti monachi Historia Jherosolimitana, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Hist. Occ.*, Bd. III, Paris 1866, 717–882, hier 729 A (lib. I, cap. 2): *Jherusalem umbilicus est terrarum (...) civitas regalis, in orbis medio posita.*
 - 5 Etwa H. Hagenmeyer, *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes, quae supersunt aevo aequales ac genuinae*. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, Innsbruck 1901, 136f.

sieren und an ihre Trägergruppen zurückzubinden. Er fragt nach der **Attraktivität** von Räumen und Orten und ist dem Spatial Turn verpflichtet, insofern er **Konstruktionen** des Raums in der Vorstellungswelt des Hochmittelalters analysiert. Es soll im Folgenden also nicht allein um die frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung der Grabeskirche, sondern auch um deren Platz innerhalb der Heiliglandverehrung Lateineuropas während des 10. bis 12. Jahrhunderts gehen.

1. Attraktoren des Heiligen Landes

Sichtet man die Quellen der Kreuzzugszeit – seien dies die Kreuzzugschroniken, die Kreuzzugspredigten oder die Briefe und Testamente von Kreuzfahrern – daraufhin, welche Orte und Gegenstände die Gläubigen in den Nahen Osten zogen, so lassen sich vor allem vier solcher „Attraktoren“ bestimmen: zum einen der oftmals zusammenfassend als *loca sancta*, seltener als *terra sancta* bezeichnete Verbund der heiligen Stätten Palästinas; zum zweiten die Heilige Stadt selbst, also Jerusalem; zum dritten das Heilige Grab; und schließlich nach diesem die zweite bedeutende Reliquie der Kreuzfahrerstaaten, das Wahre Kreuz. Alle vier weisen eine lange Wahrnehmungs- und Wirkungsgeschichte auf, die bis in die Spätantike zurückreicht.

Auch wenn die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes erst infolge des Ersten Kreuzzugs wiederaufgefunden wurde und sich zu den anderen drei „Attraktoren“ hinzugesellte, so waren ältere Partikel schon lange vor der Kreuzzugszeit Objekte christlicher Verehrung.⁶ Zum einen entwickelte sich das von Helena, der Mutter Konstantins, aufgefundene Kreuz vom vierten Jahrhundert bis zu seinem partiellen Verlust infolge der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert zu einem zentralen Element der Jerusalemer Liturgie und Frömmigkeit;⁷

6 Zur Heiligkreuzfrömmigkeit allgemein vgl: A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965 (*Archives de l'Orient Chretien* 8); H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004 (*Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Reihe B, Studien und Perspektiven* 17); B. Baert, *A heritage of holy wood: the legend of the True Cross in text and image*, Boston 2004 (*Cultures, beliefs, and traditions* 22).

7 G. Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* 87 (1971) 167–205; H. Busse – G. Kretschmar, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987 (*Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins* 8); S. Borgehammar, *How the Holy Cross was found: from event to medieval legend*, Stockholm 1991 (*kyrkovetenskapliga studier* 47).

zum anderen wies die enge Beziehung zwischen dem Kreuz und seinem ursprünglichen Standort, dem auch als Golgatha bekannten Kalvarienberg, aufgrund der vielfachen Sinngehalte des Kalvarienbergs weit über den engeren topographischen Rahmen Jerusalems hinaus. Die Kreuzfrömmigkeit des frühen Mittelalters ist gut erforscht und hat etwa in den Schriften eines Kyrill von Jerusalem und Hrabanus Maurus beredten Ausdruck,⁸ in den Festen zur Kreuzauffindung (3. Mai) und Kreuzeserhöhung (14. September) ihren klarsten liturgischen Niederschlag gefunden.⁹ Lange vor dem Ersten Kreuzzug kehrten Pilger aus Jerusalem mit Reliquien des Wahren Kreuzes nach Hause zurück; diese trugen unmittelbar zur Verbreitung der Jerusalemfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts bei.¹⁰

Ähnliches ist von zwei weiteren Attraktoren oder Anziehungspunkten, den *loca sancta* und Jerusalem, zu sagen. Das Gelobte Land als geographischer Bezugspunkt erlangte durch die Heilige Schrift und ihre Auslegung bereits im frühen Christentum vielfältige Sinngehalte, die im Verbund auf die hochmittelalterlichen Christen wirkten. Einerseits war die Heilige Stadt der Ort des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Christi, andererseits war er dort gepeinigt und

8 Rabani Mavri In honorem sanctae crucis, hg. von M. Perrin, Turnhout 2000 (CCCM 100); E. Dreyer, The Cross in Christian tradition: from Paul to Bonaventure, New York 2000, C. Morris, The Sepulchre of Christ and the medieval west: from the beginning to 1600, Oxford [u. a.] 2005, 78f.; M. Embach, Die Kreuzesschrift des Hrabanus Maurus "De laudibus sanctae crucis", Trier 2007 (*Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier* 23). Siehe auch die Gebete aus diesem Anlass: Corpus orationum T. 1: A–C, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1992 (CC SL 160), 83f., vgl. A. Jotischky, The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade, in: *Crusades* 7 (2008) 35–57, bes. S. 54.

9 J. Szövérfy, Crux fidelis. Prologomena to a History of the Holy Cross Hymns, in: *Traditio* 22 (1966) 1–41; E. Volgger, Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzeserhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens, in: Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens, hg. von U. Arnold, Marburg 1993 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 49), 1–50; L. van Tongeren, Vom Kreuzritus zur Kreuzestheologie: die Entstehungsgeschichte des Festes der Kreuzeserhöhung und seine erste Ausbreitung im Westen, in: *Ephemerides liturgicae* 112 (1998) 216–245; Ders., Exaltation of the Cross: toward the origins of the Feast of the Cross and the meaning of the Cross in early medieval liturgy, Leuven [u. a.] 2000 (*Liturgia condenda* 11); B. Baert, A heritage of holy wood (s. Anm. 6); C. Heussler, De cruce Christi: Kreuzauffindung und Kreuzeserhöhung: Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit, Paderborn [u. a.] 2006.

10 Vgl. neben den Angaben in Anm. 51 die Zusammenstellung bei J. Riley-Smith, The first crusaders (s. Anm. 2) 31f.; C. Morris, The Sepulchre of Christ (s. Anm. 8) 128–133, 150–153.

getötet worden. Daher erlangte Jerusalem in den Schriften der frühen christlichen Theologen das doppelte Antlitz einer sowohl geheiligten als auch verworfenen Stadt.¹¹ Zudem lässt sich bereits im Neuen Testament das Bestreben beobachten, die Deutungen Jerusalems von der historischen in die symbolische Sphäre zu rücken. Jerusalem wurde daher einerseits als Wiege der neuen Religion und andererseits als Versinnbildlichung des kommenden Reiches Gottes verstanden. Diese unterschiedlichen und sogar widersprüchlichen Vorstellungen von Jerusalem überlagerten und ergänzten sich im mittelalterlichen Denken. Es ist nicht nötig, hier ausführlich auf die Werke zum Lobe Jerusalems und auf die christliche Jerusalemallegorese einzugehen, auf Kirchenlehrer und andere Theologen wie Origenes († 253/4),¹² Eusebius von Caesarea († 339),¹³ Kyrill von Jerusalem († c. 386),¹⁴

- 11 S. Mähl, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht, in: *Die Welt als Geschichte* 22 (1962) 11–26; N. Brox, Das ‚irdische Jerusalem‘ in der altchristlichen Theologie, in: *Kairos* 28 (1986) 152–173; F. Niehoff, Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, Bd. III*, hg. von A. Legner, Köln 1985, 53–72; City of the great king. Jerusalem from David to the present, hg. von N. Rosovsky, Cambridge, Mass. [u. a.] 1996; The centrality of Jerusalem. Historical perspectives, hg. von M. Poorthuis, Kampen 1996; Y. Prawer, Jerusalem in the Christian perspective of the early Middle Ages, in: *The history of Jerusalem I: The early Muslim period, 638–1099*, hg. von Y. Prawer, Jerusalem 1996, 249–282; J. France, Le rôle de Jérusalem dans la piété du XI^e siècle (s. Anm. 2); O. Limor, The Place of the End of Days: Eschatological Geography in Jerusalem, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art: Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of His 70th Birthday*, hg. von B. Kühnel, Jerusalem 1998, 13–22; Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam, hg. von L. I. Levine, New York 1999; The Holy Land, holy lands, and Christian history. Papers read at the 1998 summer meeting and the 1999 winter meeting of the Ecclesiastical History Society, hg. von R. N. Swanson, Woodbridge [u. a.] 2000 (*Studies in church history* 36), bes. B. Bolton, ‚Serpent in the Dust: Sparrow on the Housetop‘. Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Pope Innocent III, in: ebd. 154–180; C. Morris, Memorials of the holy places and blessings from the East: devotion to Jerusalem before the crusades, in: ebd. 90–109; L’idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo: atti del Convegno internazionale, hg. von W. Brandmüller, Città del Vaticano 2003 (*Atti e documenti* 12), vgl. auch H. Kaufhold, Die Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche, in: ebd. 132–163; C. Morris, The Sepulchre of Christ and the medieval west (s. Anm. 8) 1–90.
- 12 Com. in Ioh. 10,18 und Homilien zu Jeremia 5,13, vgl. *Homelies sur Jeremie*, hg. von P. Husson/P. Nantin, Paris 1976 (SC 232), 311–315.
- 13 Eusebius von Caesarea, Vita Constantini, 33,1–3 – Eusebius Caesariensis, Über das Leben des Kaisers Konstantin, hg. von F. Winkelmann (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 1,1), Berlin 1991, 99.
- 14 Kyrill von Jerusalem, Katechese 4,10; 10,19, vgl. *The Works of Saint Cyrill of Jerusalem* 1, transl. L. P. McCaulay und A. A. Stephenson, Washington 1969 (*The Fathers of the Church* 61), 124. 207–210.

Hieronymus († 420),¹⁵ Augustinus († 430)¹⁶ und vor allem Cassian († 435),¹⁷ die Jerusalem in Anwendung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn verschiedene Auslegungen zuerkannten. Sie alle trugen ihren Teil dazu bei, dass nicht nur das himmlische Jerusalem der Apokalypse, sondern auch das irdische der Leiden Christi und schließlich das zwischen diesem und jenem angesiedelte Jerusalem der Parusie auch zu den Zeiten im Bewusstsein der Christen präsent blieb, in denen der Zugang zum Nahen Osten und zu den Heiligen Stätten durch die islamische Herrschaft über Palästina erschwert war. Von der Attraktivität Jerusalems im frühen Mittelalter zeugen nicht nur die seit dem vierten Jahrhundert, wenn gleich in sehr wechselhafter Dichte belegbaren Pilgerfahrten lateinischer Christen.¹⁸ Dies gilt ebenso für die einschlägigen Feste des Kirchenjahres, unter denen das Fest Lätare (Rosensonntag) und mehr noch die Osterfeierlichkeiten herausragen: Ihr zyklischer Charakter bedingte, dass Jerusalem und die Heiligen Stätten periodisch den Gläubigen in Erinnerung gerufen wurden.

-
- 15 Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 1, hg. von I., Wien 1996 Hilberg (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54), S. 329–345, Ep. 46 – den auffälligen Wandel in der Bewertung Jerusalems durch Hieronymus (Ep. 58, 129 – ebd., S. 527–241, Bd. 3, S. 163–175) beschreiben L. Perrone, ‘The mystery of Judaea’ (Jerome, Ep. 46): the Holy City of Jerusalem between history and symbol in early Christian thought, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam (s. Anm. 11), S. 221–239, 234–236 und M. C. Paczkowski, The Centrality of Jerusalem in the Reflections of the Fathers of the Church, in: Jerusalem. House of prayer for all peoples in the three monotheistic religions, hg. von A. Niccacci, Jerusalem 2001 (*Studium Biblicum Franciscanum: Analecta* 52), 115–134.
- 16 Augustinus, Ennarrationes in Psalmos, 64,1, vgl. Sancti Amelii Augustini Ennarrationes in Psalmos LI–C, hg. von E. Dekkers – I. Fraipont, Turnhout 1990 (*CC SL* 39), 822–824; Confessiones 9,13 und 12,16, vgl. Sancti Augustini confessionum libri XIII, ed. L. Verheijen, Turnhout Turnhout 1990 (*CC SL* 27), 152–154. 227f. Dazu: B. Bitton-Ashkelony, The attitudes of Church Fathers toward pilgrimage to Jerusalem in the fourth and fifth centuries, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam (s. Anm. 11) 188–203, hier: 189–194 und M. C. Paczkowski, The Centrality of Jerusalem (s. Anm. 15) 132.
- 17 Cassian, Collationes 14, 8, vgl. Jean Cassien, Conferences, ed. E. Pichery, Paris 1958 (*SC* 54), 189–192.
- 18 J. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims Before the Crusades, Warminster 1977; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert), Stuttgart 1979; B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche, 2. Aufl. Münster 1980 (*Forschungen zur Volkskunde* 35); E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460, Oxford 1982; H. Busse – G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen (s. Anm. 7).

Der vierte Attraktor schließlich, das Heilige Grab, konnte zum Zeitpunkt seiner Zerstörung durch al-Ḥākim¹⁹ auf eine ähnlich lange und prominente Wirkungsgeschichte zurückblicken wie das Wahre Kreuz, die *loca sancta* und die Heilige Stadt.²⁰ Vor allem zwei Faktoren trugen zu Dauer und Tiefe der Heiliggrabverehrung im frühen Mittelalter bei: erstens die bereits erwähnten Pilgerfahrten nach Palästina, die Nachrichten über Gestalt und Maße der Grabeskirche beziehungsweise der Anastasis in den Westen brachten; so erlangte etwa die Beschreibung der Heiligen Stätten aus der Hand des Adamnanus, Abt von Iona, nicht zuletzt über die einschlägige Darstellung des Beda Venerabilis weite Verbreitung im lateinischen Europa.²¹ Zweitens wurde die Heiliggrabverehrung durch die vor allem in karolingischer Zeit aufblühenden und in ganz Europa belegbaren paraliturgischen Spiele verstärkt, wie sie insbesondere zur Osterzeit gepflegt wurden. Diese, nach der Frage des Engels an die drei Marien oftmals als *Quem queritis* bezeichneten und in aller Regel in oder vor den Kirchen aufgeführten Osterspiele vergegenwärtigten das Grab und Golgatha, sie waren auch ein Element der karolingischen Stationsliturgie, wie sie insbesondere die Osterfeierlichkeiten prägte.²² Von der frühmittelalterlichen Heiliggrabfrömmigkeit

-
- 19 Zu al-Ḥākim und die Gründe für die Zerstörung von 1009 siehe neben den einschlägigen, in ihren Wertungen jedoch gegensätzlichen Darstellungen von Josef van Ess und Heinz Halm – J. van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*, Heidelberg 1977 (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 1977,2); H. Halm, *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 167–303 – die Beiträge in diesem Sammelband.
- 20 C. Capizzi, *La venerazione del Santo Sepolcro da Costantino a Giustiniano*, in: *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni. Atti del colloquio internazionale tenuto presso la Pontificia Università del Laterano, 10–12 aprile 1996*, hg. von K. Elm – C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, 115–140; J. E. A. Kroesen, *The Sepulchrum Domini through the ages: its form and function*, Leuven [u. a.] 2000 (*Liturgia condenda* 10); C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8).
- 21 Adamnanus de Iona, *De locis sanctis*. Adamnan's *De locis sanctis*, hg. von D. M. Meehan, Dublin 1958 (*Scriptores Latini Hiberniae* 3); Beda Venerabilis: *De locis sanctis*, hg. von J. Fraipont, in: *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965 (*CC SL* 175), 244–280; D. Woods, *Arculf's luggage: the sources for Adomnán's 'De locis sanctis'*, in: *Ériu* 52 (2002) 25–52; O'Loughlin Thomas, *Adomnán and the holy places: the perceptions of an insular monk on the locations of the biblical drama*, London [u. a.] 2007.
- 22 Egeria, *Itinerarium – Reisebericht*, übers. und eingeleitet von G. Röwekamp, New York 1995 (*Fontes Christiani* 20), 89–98; J. Bärsch, *Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996) 41–66; Ders., *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen: nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert)*, Münster 1997 (*Quellen und Studien/Institut für Kirchengeschicht-*

zeugen auch einschlägige Messen – *missae de sepulcro* – sowie vereinzelte architektonische Nachbildungen des Grabes.²³

Möchte man also – um diese zum Thema hinführende Gedanken zu resümieren – die besondere Anziehungskraft der Heiligen Stätten auf Pilger und Kreuzfahrer des hohen Mittelalters analysieren, so tut man gut daran, stärker zwischen Heiliggrab-, Heiligkreuz-, Jerusalem- und Heiliglandfrömmigkeit zu unterscheiden, als dies gemeinhin geschieht, selbst wenn eine derartige Kategorisierung stets die Gefahr in sich birgt, Schnittfelder und Gemengelagen zu ignorieren. Genauso wichtig ist aber, historische Wandlungen und Schwankungen zu berücksichtigen, denn auch die vier genannten Attraktoren wirkten während des Hochmittelalters keineswegs gleichmäßig auf die lateinischen Christen Europas.

2. Diachrone Entwicklungen

Als ein Mittel, solche diachronen Entwicklungen zu verfolgen, bietet sich unter anderem die vergleichende Untersuchung von Testamenten an. Auch Jerusalempilger setzten sie verschiedentlich vor ihrem Aufbruch auf, was uns nicht nur ermöglicht, quantitative Schwankungen der Pilgerzahlen zu beobachten, sondern auch, die Terminologie, mit der das Reiseziel umschrieben wurde, vergleichend im zeitlichen Längsschnitt zu analysieren. Liegen für den nordalpinen Bereich – sei dies England, Frankreich oder Deutschland – wegen der schwächer ausgeprägten Schriftlichkeit und der Überlieferungsverluste nur verhältnismäßig wenige letztwillige Verfügungen hochmittelalterlicher Jerusalempilger als Privaturkunden im Original vor, so ist deren Zahl im Süden Europas größer, wobei sich auch hier Verdichtungszonen wie zum Beispiel Katalonien im Nordosten der Iberischen Halbinsel ausmachen lassen. Dieser Raum steht daher im Zentrum der folgenden Ausführungen.

Testamente sind für die Erforschung des Pilgerwesens heuristisch besonders deshalb wertvoll, weil sie Rückschlüsse auf Motivationen geben können, die auf einen Testator einwirkten. Sie sind also nicht aus retrospektiver Sicht verfasst und

liche Forschung des Bistums Essen 6), 43–67; C. Morris, *The Sepulchre of Christ* (s. Anm. 8), S. 107–115.

23 *Corpus orationum T. 4: E–H*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1994 (*CC SL 160 C*), 241; *Corpus orationum T. 5: I–O*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1994 (*CC SL 160 D*), 49; *Corpus orationum T. 6: O–P*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1995 (*CC SL 160 E*), 87; *Corpus orationum 9: S–V, Orationes 5539–6121*, ed. E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1996 (*CC SL 160 H*), 136 – vgl. A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem* (s. Anm. 8) 55.

durch die Erfahrungen der Reise kontaminiert. Zwar ist nicht in allen Fällen gesichert, dass der Testator oder die Testatorin tatsächlich nach Jerusalem aufbrach, aber für unsere Fragestellung nach der Wichtigkeit und Ausstrahlung der Heiligen Stätten im zeitgenössischen Denken ist dies von untergeordneter Bedeutung. Auch ist in Anschlag zu setzen, dass die Wortwahl der Urkunden stark vom Schreiber abhängen konnte und verschiedentlich mehr über deren Heiliglandfrömmigkeit als über diejenige der Testatoren aussagen dürfte. Aber auch dies ist für die hier verfolgte frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellung kein substantielles Hindernis.

Eine im Rahmen eines Forschungsprojekts angelegte Sammlung mehrerer hundert Pilgertestamente des 10. bis 13. Jahrhunderts aus den katalanischen Gebieten erlaubt eine Quantifizierung der Pilgerreisen sowie einen Vergleich der in den Urkunden genannten Gründe für den Aufbruch des Testators in den Osten.²⁴ Die Auszählung der Testamente bestätigt mit harten Fakten die berühmten Worte des Radulf Glaber, wonach zu Beginn des 11. Jahrhunderts die Zahl der Pilger sprunghaft zunahm (er spricht von einer *innumerabilis multitudo*).²⁵ In der Tat stieg die Zahl der einschlägigen Testamente seit den dreißiger Jahren deutlich an: Konkret liegen aus dem katalanischen Raum für die ersten zwei Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts vier Pilgertestamente vor, für die Dreißigerjahre allein sind dies schon sechs. Ähnliche Spitzen stellen sich erst wieder in den achtziger und neunziger Jahren ein. Für das gesamte 11. Jahrhundert verfügen wir über 75 Urkunden, die aus Anlass einer Jerusalemfahrt aufgesetzt wurden, eine exzeptionelle Zahl, wenn wir sie mit der Überlieferung anderer europäischer Regionen vergleichen.²⁶ Die Quellen zeigen zum einen, dass die Zerstörung von

24 Bislang zur Jerusalemwallfahrt in Katalonien: J. Gudiol, *De peregrins i peregrinages religiosos catalans*, in: *Analecta sacra tarraconensia* 3 (1927) 93–120; N. Jaspert, *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Anna und das Regularkanonikerstift Santa Eulàlia del Camp im mittelalterlichen Barcelona, 1145–1423*, Berlin 1996 (*Berliner historische Studien* 24, *Ordensstudien* 10), 69–79; P. Ponsich, *Roussillonais, cerdans et catalans du haut moyen-âge sur les routes des grands pèlerinages*, in: *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 31 (2000) 85–96; P.-V. Claverie, *La dévotion envers les Lieux saints dans la Catalogne médiévale*, in: *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris 2004 (*Byzantina Sorbonensia* 20), 127–137.

25 Radulfus Glaber, *Historiae. Rodvlfii Glabri Historiarvm libri qvinque* = *The five books of the histories*, hg. von J. France, Oxford 1989, 132–134, 198–200 (Lib. III, cap. 7; IV, cap. 18).

26 Siehe etwa die Zahlen bei J. France, *The Destruction of Jerusalem and the First Crusade*, *The Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 1–17; die Zusammenstellung bei J. Riley-Smith, *The first crusaders* (s. Anm. 2), 26–39 und die Tabelle „Wallfahrten nach Jerusalem nach Jahrzehnten, 940–1099“ bei M. Biddle, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen*, überraschende

1009 nicht sofort zu einer Reaktion seitens der Gläubigen führte,²⁷ und sie scheinen zum anderen die neueste Datierung des Wiederaufbaus der Grabeskirche durch Martin Biddle zu unterstützen: Nicht erst zur Zeit Konstantins IX. Monomachos (1042–1055), sondern bereits zur Regierungszeit seiner Vorgänger Romanos' III. (1028–1034) und Michaels IV. Paphlagonios (1034–1041) setzte sich die *multitudo innumerabilis* in Bewegung.²⁸ Und diese nahm keineswegs ausschließlich die Gestalt punktueller und großer Pilgerfahrten wie diejenigen der Bischöfe bzw. Äbte Richard von Verdun (Abt von Saint-Vanne) im Jahre 1027, Lietbert von Cambrai 1054 oder Günther von Bamberg 1064 an, sondern man kann durchaus von einem steten Strom sprechen, wie nicht nur der katalanische Befund, sondern auch andere Untersuchungen zur Jerusalemwallfahrt des 11. Jahrhunderts zeigen.²⁹

Erkenntnisse Giessen [u. a.] 1998 (*Biblische Archäologie und Zeitgeschichte* 5), 97; vgl. auch die von Colin Morris genannten Fälle: C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (s. Anm. 8), S. 134–179.

- 27 Über die Zerstörung berichten – neben Radulf Glaber und Adhémar von Chabannes: *Chronique de Saint Pierre le Vif de Sens*, hg. und übers. von R. H. Bautier, Paris 1979, 107. Die vermeintliche Enzyklika Papst Sergius' IV., die ebenfalls auf die Geschehnisse hinweist, wurde lange als Fälschung aus der Zeit um 1095 abgetan – A. Gieysztor, *The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV (1009–1012)*, in: *Medievalia et humanistica* 5 (1948) 3–23; Ders., *The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV (1009–1012)*, in: *Medievalia et humanistica* 6 (1950) 3–34; allerdings wird dem Text mittlerweile zumindest ein historischer Kern attestiert: H. M. Schaller, *Zur Kreuzzugsenzyklika Papst Sergius' IV*, in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, hg. von H. Mordek, Tübingen 1991, 135–153; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), 137.
- 28 R. Ousterhout, *Rebuilding the temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989) 66–78; M. Biddle, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen* (s. Anm. 26), 93–104; M. Biddle – M. Zabé – R. Zerbst, *Die Grabeskirche in Jerusalem*, Stuttgart 2000, 46. Bei seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem im Jahre 1026–1027 scheint Richard von Saint-Vannes Ostern in der Grabesbasilika gefeiert zu haben, was auf ihren Wiederaufbau schließen lässt: H. von Flavigny, *Chronicon II*, in: *MGH SS* 8, Hannover 1848, 39–96. Vgl. A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem* (s. Anm. 8).
- 29 Vita Altmanni episcopi Pataviensis, hg. von W. Wattenbach, in: *MGH SS* 12, Hannover 1856, 226–243, bes. S. 230; Annales Altahenses maiores, hg. von W. von Giesebrecht – E. L. B. von Oefele, Hannover 1891 (*MGH. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 4), 66–71; Vita Lietberti episcopi Cameracensis. Auctore Rodulfo monacho Sepulcri Cameracensis, hg. von A. Hofmeister, in: *MGH SS* 30,2, Hannover 1934, 838–866; W. Schröder, *Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach der Auswahl von Albert Waag*, Tübingen 1972 (*Altdeutsche Textbibliothek* 71), Bd. 1, S. 1–26; Ademar Cabannensis: *Chronicon*, hg. von P. Bourgain, Turnhout 1999 (*CCCM* 129), 166–168 (Lib. 3, cap. 47–48), 184–187 (Lib. 3, cap. 65–67). E. Joranson,

Auch mit Blick auf die Begrifflichkeit, unserem zweiten Untersuchungsgegenstand, zeitigt die vergleichende Untersuchung der Testamente markante Ergebnisse. In den wenigen Belegen des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts gilt die Reise gleichermaßen der Stadt Jerusalem und dem Heiligen Grab. Für das Jahr 972 etwa liegt die Testamenausführung des Ervigius vor, *qui fuit in peregrinatione usque in civitate Iherusalem et ibi migravit in seculo*,³⁰ und im Jahre 989 erfahren wir vom Presbyter Vives, *qui pergit ad Iherusalem*;³¹ im Jahre 1002 wiederum trat ein Priester ein *iter peregrinationis Sanctum Domini sepulcrorum et beatorum apostolorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum* an.³² Es dürfte kein Zufall sein, dass der Frauenname Ierosolima gerade im 9. und 10. Jahrhundert in Dokumenten des katalanischen Raums verschiedentlich bezeugt ist.³³

Mit der Zunahme des Pilgerstroms im 11. Jahrhundert änderten sich die Angaben. Nun wurde als Ziel ganz überwiegend das Heilige Grab angegeben. Im März 1005 rief Erzbischof Ermengol von Narbonne seine Suffraganbischöfe

The great German Pilgrimage of 1064–1065, in: The Crusades and other historical essays. Presented to Dana C. Munro, hg. von L. J. Paetow, New York 1928, 3–43; Hartmut Freytag, Ezzos Gesang und die Jerusalemwallfahrt von 1064/65, in: Auslandsbeziehungen unter den salischen Kaisern. Geistige Auseinandersetzung und Politik. Referate und Aussprachen der Arbeitstagung vom 22.–24. November 1990 in Speyer, hg. von F. Staab, Speyer 1994, 41–64 (Diskussion: S. 65–67); E. Rotter, Mohammed in Bamberg: Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts, in: Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters, hg. von A. Hubel – B. Schneidmüller, Ostfildern 2004 (*Mittelalter-Forschungen* 16), 283–344, bes. 314–320. Vgl. allg. L. Lallanne, Des pèlerinages en terre sainte avant les croisades, in: *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 7 (1845) 1–31, bes. 28–31; R. Röhrich, Die Pilgerfahrten nach den Heiligen Stätten vor den Kreuzzügen, Historisches Taschenbuch 5. Folge 5 (1875) 321–396, bes. 390–396; E. R. Labande, Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XII siècles, in: *Cahiers de Civilisations Médiévale* 1 (1958) 159–169, 339–347; R. A. Landes, Relics, apocalypse, and the deceptions of history: Ademar of Chabannes, 989–1034, Cambridge, Mass. [u. a.] 1995 (*Harvard historical studies* 117), 154–158; A. Graboïs, Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge, Paris [u. a.] 1998 (*Bibliothèque du Moyen Âge* 13), 35–38; J. Riley-Smith, The first crusaders (s. Anm. 2), 26–39.

30 Diplomatari de la Catedral de Barcelona 1: Documents dels anys 844–1000, hg. von A. Fàbrega i Grau, Barcelona 1995, S. 300–302, Nr. 102.

31 A. Fàbrega i Grau, Diplomatari de la Catedral de Barcelona (s. Anm. 30), S. 394–395, Nr. 187.

32 A. M. Udina i Abelló, La successió testada a la Catalunya altomedieval (*Fundació Noguera. Textos i documents* 5), Barcelona 1984, S. 209–210, Nr. 57.

33 L. Becker, Hispano-romanisches Namenbuch: Untersuchung der Personennamen vor-römischer, griechischer und lateinisch-romanischer Etymologie auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (6.–12. Jahrhundert), Tübingen 2009 (*Patronymica Romanica* 23), 589.

zusammen, um über die Bitte des Bischofs von Vic zu entscheiden, der seinen Wunsch ausgedrückt hatte, eine Pilgerfahrt anzutreten und das Heilige Grab zu sehen.³⁴ In der Folge geben die allermeisten Testatoren an, das Heilige Grab aufsuchen zu wollen: Der Priester Seniofred aus Urgell ist der erste, dessen Testament aus dem Jahre 1037 eine später wiederkehrende Formel aufweist: *Cupio pergere in servicio domini nostri Ihesu Xristi et eius gloriosissimi sepulcri*;³⁵ bei anderen lautet die Formulierung lapidarer *cupio pergere ad Sanctum Sepulcrum*, so bei Sendredus Agalberti im Jahre 1041.³⁶ Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts wird zudem häufiger der Bußgedanke in Verbindung zum Heiligen Grab gebracht. Bereits im Jahre 1002 hatte der Priester Centull aus Manresa angeführt, wegen seiner Sünden das Heilige Grab aufsuchen zu wollen;³⁷ doch stellt dieser Text noch eine Ausnahme dar. Mit dem Testament des Mir Isarn, Kastellan von Aguilar und Gerb, aus dem Jahre 1061 hingegen beginnt eine Reihe von Stücken, die diesen Gedanken herausstellen: *Ego Mir sum sanus et memoria plena, volo pergere ad Sancti Sepulcri domini nostri Ihesu Xristi propter remedium anime mee, et iussit testamentum meum scribere*,³⁸ andere Testatoren geben ausdrücklich an, am Heiligen Grab beten zu wollen: *Ego Bonucius, sacerdos et canonicus*

34 *Intimamus etiam vestre sagacitati hunc pontificem Ausonensem nomine Arnulfum, nostre diocesi natum, renatum in Christo, confirmatum, tonsurarum, gradatim ordinatum meisque manibus episcopum factum et in prefatam sedem intronizatum. Agnovimus namque illius voluntatem peregre (!) ac sepulcrum Dominicum invisere atque trans pontum transmeare. Convocavimus pontifices omnes nostre diocese et afatisumus de hoc quid agendum sit. Scimus namque quod sacri proibent kannonces ut episcopus nequaquam absens sit amplius ebdomadibus tribus a sede propria, set mos inolevit in sancta Aecclesia ut pontifices pergerent usque ad sanctorum Petri et Pauli apostolorum limina invisenda, ac per hoc petivit nobis ut ei transitum, relicto in loco suo visitatorem sue aecclesie qui eam visited ac regat usque dum ipse, Domino annuente, redire mereatur, concedamus. Nos quoque adquevimus petitionibus eius et sciatis quia nostra est voluntas licencia atque consensio – R. Ordeig i Mata, Diplomatarium de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 1, Vic 2000, S. 35–37, Nr. 690.*

35 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1093–1100, de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 8 (1986) 7–149, S. 137–140, Nr. Add. 25; ähnlich: C. Baraut, *Els documents, dels anys 1035–1050, de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 5 (1982) 7–158, Nr. 544.

36 *Diplomatarium de l'Arxiu Capítular de Barcelona. Segle XI, Bd. 2*, hg. von J. Baucells i Reig, Barcelona 2006 (*Fundació Noguera. Col·lecció Diplomataris* 38), S. 1028–1029, Nr. 591.

37 Wie Anm. 32: *nunc cepi in horis et in momentis de miseratione Dei quod est misericors in peccatis hominum et cognoscentem me honestum vinculis conpunctus spiratione Dei cepi cogitare iter peregrinationis Sanctum Domini sepulcrorum et beatorum apostolorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum.*

38 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075, de l'Arxiu Capítular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 6 (1983) 7–243, S. 107–108, Nr. 736.

*Sancti Petri, quia propter timorem vicine mortis volo ire ultra mare ad Sanctum Sepulcrum Domini causa orationis, ideo facio hunc libellum testationis ...*³⁹ Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist verstärkt von der Angst der Testatoren vor den im Jenseits auf sie wartenden Strafen, den *poenae inferni*, die Rede, etwa im Testament des Gisclamundus aus dem Jahre 1086: *Ego Gisclamundus adiuvante Deo volo pergere ad sepulcrum domini, et timeo mortem meam et penas inferni et cupio pervenire ad gaudia paradisi et de meum avere sive de alio hunc testamentum fieri.*⁴⁰ Alle diese und ähnliche Wendungen sind ein klarer Ausdruck einer ausgeprägten, im 11. Jahrhundert stark ansteigenden Heiliggrabfrömmigkeit im lateinischen Westen.⁴¹

Sie auf die vermeintliche Endzeiterwartung zur Jahrtausendwende zurückzuführen kann letztlich nicht ganz überzeugen, denn die Testamente sprechen eine andere Sprache. Nicht Golgatha, wo nach den apokalyptischen Vorstellungen des Pseudo-Methodius und seiner Nachfolger der Endkaiser dem Herrn sein Reich übergeben, seine Krone auf das Heilige Kreuz setzen und dann verschwinden wird, sondern das Grab ist das Ziel, und auch sonst fehlen direkte Hinweise auf apokalyptische Vorstellungen.⁴² Die zunehmende Heiliggrabfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts dürfte eher mit dem zeitgleich anwachsenden Christozentrismus in Beziehung stehen. Die Aufwertung der apostolischen Uhrgemeinde, wie sie seit der Mitte des 11. Jahrhunderts etwa durch die Regularkanonikerbewegung, die sich wandelnde Marienverehrung und die sogenannte Kirchenreform zum Aus-

39 R. Ordeig i Mata, *Diplomatari de la Catedral de Vic*. Segle XI, fascicle 3, Vic 2005, S. 595–596, Nr. 1297.

40 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1076–1092, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 7 (1984) 7–218, S. 141, Nr. 1024.

41 Vgl. B. McGinn, *Iter Sancti Sepulchri: The Piety of the First Crusaders*, in: *Essays on Medieval Civilization*, hg. von B. K. Lackner – K. R. Phillip, Arlington 1978 (*The Walter Prescott Webb Memorial Lectures* 12), 33–71; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (s. Anm. 8), 102–107.

42 Die Bedeutung endzeitlicher Vorstellungen unterstreichen u. a.: A. H. Bredero, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in: *Mélanges offerts à René Crozet (à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire)*, hg. von Y.-J. Riou – P. Gallais, Poitiers 1966, 259–271, bes. 268–270; S. Schein, *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 47 (1991) 119–138; R. A. Landes, *Relics, apocalypse, and the deceptions of history* (s. Anm. 29), 154–158, 304–307, 321, 325f.; C. Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 144). Kritisch: S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*, Paris 1999. Zum anderen sind die Belege zeitlich zu weit gestreut, um konkreten, eschatologisch aufgeladenen Daten überzeugend zugewiesen werden zu können.

druck kommt, wertete in den Augen der Gläubigen die Orte des Lebens und noch mehr diejenigen des Sterbens Christi auf.⁴³ Des Weiteren sind politisch-militärische Veränderungen in Anschlag zu setzen, vor allem die Erleichterung der Pilgerfahrt durch die Christianisierung der Ungarn und die damit einhergehende Öffnung der Landverbindung in den Nahen Osten über den Balkan.⁴⁴ Nun wurde sogar für den vermeintlichen Pilgerzug Karls des Großen nach Jerusalem eine Route bestimmt, die über Ungarn und Konstantinopel ins Heilige Land führte⁴⁵ – auch wenn gerade die katalanischen Pilger wohl eher die Seeroute

-
- 43 M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines et mendiants*, IVe – XIIIe siècles, Paris 1963, S. 39–66; G. Olsen, *The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the Twelfth – Century Canonists*, in: *Traditio* 25 (1969) 61–87; R. Landes, *La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques*, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 46 (1991) 573–593; J. Laudage, *Ad exemplar primitivae ecclesiae*. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. bis Calixt II., in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich*, hg. von S. Weinfurter, Mainz 1992 (*Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte* 68), 47–73; G. Constable, *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge [u.a.] 1995, 143–247, bes. 169–194, G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in: *Chiesa Gregoriana: ricerca sulla riforma del secolo XI*, hg. von G. Miccoli, 2. Aufl., Roma 1999 (*Italia sacra* 60), 258–390 = erweiterte Fassung von: G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in: *Studi Medievali* 3a serie 1,2 (1960) 470–498, bes. 323–383; M. Lauwers, *De l'église primitive à l'institution des lieux de culte: autorité, lectures et usages du passé de l'église dans l'occident médiéval (IXe–XIIIe siècle)*, in: *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hg. von J.-M. Sansterre, Rom 2004 (*Collection de l'École française de Rome* 333; *Bibliothèque de l'Institut Historique Belge* 52), 297–323. Über die Attraktivität der Vita apostolica in vorangegangenen Jahrhunderten: G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma* (s. oben), 285–309 und D. Ganz, *The ideology of sharing: apostolic community and ecclesiastical property in the early middle ages*, in: *Property and power in the early Middle Ages*, hg. von W. Davies – P. Fouracre, Cambridge [u.a.] 1995, 17–30.
- 44 So schon Radulf Glaber: *Radulfus Glaber, Historiae* (s. Anm. 25), S. 96–97 (Lib. III, cap. 2). F. Micheau, *Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem*, in: *Occident et orient au Xe siècle*, hg. von Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris 1979 (*Publications de l'Université de Dijon* 57), 79–104; J. Riley-Smith, *The first crusaders* (s. Anm. 2), 36; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), 140–141.
- 45 E.-R. Labande, *Éléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe et XIe siècles*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata: 8–11 ottobre 1961, Todi 1963* (*Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale* 4), 97–111, bes. 101f. 107; N. Jaspert, *Von Karl dem Großen bis Kaiser Wilhelm: Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne*, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer Wissenschaftliches Kolloquium in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim zur Vorbereitung der Ausstellung 'Saladin und die Kreuzfahrer'*, 3 bis 4. November 2004, hg. von H. Gaube – B. Schneidmüller – S. Weinfurter, Mainz 2005, 136–160.

gewählt haben dürften. Darauf deuten mehrere Testamente hin, deren Wortwahl auf eine Seefahrt schließen lassen,⁴⁶ sowie vereinzelte „Testaments sacramentals“, also nach dem Verscheiden des Testators auf die vereidigte Aussage mehrerer Zeugen hin ausgestellte Verfügungen. Das Testament des Isarn aus dem Jahre 1068 zum Beispiel erzählt vom Ableben seines Ausstellers auf der Insel Zypern.⁴⁷ Und der Tod ereilte den Pilger Bernhard im Jahre 1091 sogar auf dem Schiff: *in via qua veniebat per mare in navi vitam finivit*.⁴⁸

Seine Entsprechung findet der aus der Untersuchung der Testamente gewonnene Befund in weiteren Quellengruppen. Eine Untersuchung der Kirchenpatrozinien und Kirchenbauten zum Beispiel zeigt ebenfalls eine Änderung an der Wende zum 11. Jahrhundert. Zwar gab es auch zuvor dem Heiligen Grab geweihte Kirchenbauten, doch zum einen war ihre Zahl relativ begrenzt, und zum anderen treffen wir selten auf wirkliche Nachbildungen des *Sepulcrum Domini*. Die *Quem queritis* – Darstellungen der Karolingerzeit zum Beispiel wurden mit besonderer Häufigkeit in Salvatorkirchen, kaum in Heiliggrabkirchen aufgeführt.⁴⁹ Seit dem beginnenden 11. Jahrhundert hingegen erhöhte sich die Zahl der Bauten, die erkennbar die Jerusalemer Vorlage zitieren, sei es durch ihre Anlage als Zentral- oder gar als Rundbau, sei es durch die architektonische Imitation der Jerusalemer Anastasis.⁵⁰ Besonders stark schlug sich die Heiliggrabverehrung im

46 *Agnovimus namque illius voluntatem peregre (!) ac sepulcrum Dominicum invisere atque trans pontum transmeare* – R. Ordeig i Mata, *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 1* (s. Anm. 34), S. 35–37, Nr. 690; *ivit in transmarinis partibus ad sepulcrum Domini* – Ders., *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 4*, Vic 2007, S. 714–715, Nr. 1423; *volo ire ultra mare ad sanctum Sepulcrum Domini causa orationis* – Ders., *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 3* (s. Anm. 39), S. 595–596, Nr. 1297.

47 *Deinde item illus quod desiderabat libens et devotus arripuit et post spacia integri anni ac dimidii socii qui cum eo tenuerunt viam illam in Iherusalem reversi sunt ad nos, qui renunciaverunt nobis pro certo obisse illum in quadam insulam maris que vocatur Ciprum in mense marcio ebdomada tertia, feria quarta, anno VIII et dimidio regante Philippo* – C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075* (s. Anm. 38), S. 176–178, Nr. 816.

48 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1076–1092* (s. Anm. 40), S. 206–208, Nr. 1089.

49 C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), S. 126, 153–165.

50 R. Krautheimer, *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1–33; D. Neri, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; M. Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form – Funktion – Verbreitung*, Darmstadt 1989; G. Bresc-Bautier, *Partir, prier, donner: les églises fondées en souvenir du pèlerinage en Terre Sainte (Xe–XIe siècles)*, in: *Il cammino di Gerusalemme*, hg. von M. S. Calò Mariani (*Rotte mediterranee della cultura* 2, Bari-Brindisi-Trani 1999, 565–580; C. Péquignot, *Vraies ou fausses imita-*

lateinischen Westen im Transfer einschlägiger Reliquien von Ost nach West, oder besser von Süd nach Nord, nieder. In den 1960er Jahren unternahm der Byzantinist und Kunsthistoriker Anatole Frolow (1906–1972) die Herkulesarbeit, alle verfügbaren Belege über Reliquien und Reliquiare des Wahren Kreuzes zusammenzutragen.⁵¹ Eine ähnliche Arbeit steht für die Reliquien des Heiligen Grabes noch aus, und dies aus gutem Grunde: Sie wäre wohl angesichts der horrenden Zahlen der ehemals oder noch immer in den Kirchenschätzen Europas aufbewahrten Partikel des *Sepulcrum Domini* kaum zu leisten. Zusammen mit anderen Passionsreliquien, aber auch mit gesegneten Andenken des Heiligen Landes – etwa Wasser vom Jordan, Erde Palästinas etc. – transferierten die Heiliggrabreliquien das Heilige Land, Jerusalem und deren heiligste Stätten unmittelbar – sicht- und fühlbar – in den Westen.⁵²

-
- tions de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles, in: *Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane: actes des XXXIIe Journées Romanes de Cuxa*, 8–15 juillet 1999, Codalet 2000 (= *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 31), 119–133; C. Morris, Memorials of the holy places and blessings from the East (s. Anm. 11), 100–103; P. Piva, Die ‚Kopien‘ der Grabeskirche im romanischen Abendland. Überlegungen zu einer problematischen Beziehung, in: *Die Zeit der Kreuzzüge: Geschichte und Kunst*, hg. von R. Cassanelli, Stuttgart 2000, 97–117; N. Jaspert, Vergewenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergewenwärtigungen*, hg. von D. Bauer – K. Herbers – N. Jaspert, Frankfurt a. M. 2001 (*Campus Historische Studien* 29), 219–270; W. Ehbrecht, Überall ist Jerusalem, in: *Die Stadt als Kommunikationsraum: Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, hg. von H. Bräuer – E. Schlenkrich, Leipzig 2001, 129–185; A. Cadei, Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro di Cristo in Europa nel XII secolo, in: *Arte Medievale NS 1* (2002) 51–70; C. Morris, The Sepulchre of Christ and the medieval west (s. Anm. 8); G. Bresc-Bautier, La dévotion au Saint-Sépulcre de Jérusalem en Occident: imitations, invocation, donations, in: *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 38 (2007) 95–106.
- 51 A. Frolow, La relique de la Vraie Croix (s. Anm. 6); Ders., Les reliquaires de la Vraie Croix (s. Anm. 6).
- 52 F. Molteni, Memoria Christi: reliquie di Terrasanta in Occidente, Firenze 1996; A. Benvenuti, Le legende d'Oultremare: reliquie, traslazioni, culti e devozioni della Terrasanta, in: *Il cammino di Gerusalemme*, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 529–546; C. Morris, Memorials of the holy places and blessings from the East (s. Anm. 11); N. Jaspert, Vergewenwärtigungen Jerusalems (s. Anm. 50); P. Dalena, Gli itinerari delle reliquie della passione, in: *Militia Sancti Sepulcri. La storia, i luoghi, gli itinerari*, hg. von P. Dalena – C. D. Fonseca, Bari 2006, 63–85; G. Constable, The Dislocation of Jerusalem in the Middle Ages, in: *Norm and Krise von Kommunikation: Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, hg. von A. Hahn – G. Melville – W. Röcke, Münster [u. a.] 2006 (*Forschung und Wissenschaft* 24), 355–370.

Aber kehren wir von den allgemeinen Beobachtungen zur Heiliggrabfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts zur diachronen Betrachtung der Heiliglandverehrung anhand der Testamente zurück. Es stellt sich nämlich die Frage, ob sich nach der merklichen Aufwertung des Heiligen Grabes zu Beginn des 11. Jahrhunderts weitere **Wandel**, neue **Phasen** feststellen lassen. Dies war in der Tat der Fall, wie unter anderem die Analyse katalanischer Testamente zeigt. An der Wende zum 12. Jahrhundert, zur Zeit des Ersten Kreuzzugs also, begann sich nämlich die Stadt Jerusalem als Pilgerziel wieder stärker in den Vordergrund zu schieben. Im Juni 1083 gab Pere Bonardell nicht das Heilige Grab, sondern Jerusalem als Ziel an: *Ego Petrus Bonardelli, volens pergere Jherusalem propter remissionem omnium delictorum meorum et timeo ut in hoc itinere mors subveniat me*,⁵³ zwei Jahre später führte Arnal de Malloles beide Stätten gemeinsam an: *Ego Arnallus, propter amorem Dei et remedium anime mee seu omnium parentorum meorum ibi jherosolimam ad sepulcrum filii Dei...*⁵⁴ – eine Kombination, auf die man in der Folge häufiger stößt.⁵⁵ Die Stellung Jerusalems als Marschziel des Ersten Kreuzzugs schlug sich auch in Katalonien in der Formulierung der Testamente nieder, etwa in der letztwilligen Verfügung des Bernat Guillem vom 5. August 1097: *Bernardus Guillelmus cupiens ire in servicio Dei ad expugnanda iherosolima et ad liberatione Sancti Sepulcri*.⁵⁶

Das ambivalente Verhältnis zu Jerusalem, welches das Christentum seit seinen Anfängen gekennzeichnet hatte, wich nun einer merklichen Hochschätzung.⁵⁷ Dieser Veränderung setzte bereits einige Jahre vor dem Ersten Kreuzzug ein und ist ein untrügliches Zeichen für die wachsende Jerusalemfrömmigkeit, welche den Kriegszug von 1096–1099 prägen sollte. Zwar stand der Erste Kreuzzug noch stark unter dem Zeichen des Heiligen Grabes;⁵⁸ doch dessen Vorrang war nicht mehr so absolut wie noch einige Jahrzehnte zuvor. Immer wieder beto-

53 Collecció diplomàtica de la seu de Girona (817–1100), hg. von R. Martí, Barcelona 1997 (*Fundació Noguera. Diplomataris* 13), S. 402, Nr. 384.

54 *Archives des Pyrénées Orientales*, 12 J 24, Nr. 147.

55 Vgl. etwa das Testament des Barceloneser Ritters Humbert Gerbert aus dem Jahre 1089: *volo pergere in partibus Iherusalem et ad sanctum sepulcrum domini et aliorum plurimum sanctorum* – Cartulario de “Sant Cugat” del Vallés, 3 Bde, hg. von J. Rius, Barcelona 1945–1947 (*Textos y estudios de la Corona de Aragón* 1–3), II, S. 393–395, Nr. 731; Diplomatarium de l’Arxiu Capítular de Barcelona. Segle XI, Bd. 5, hg. von J. Baucells i Reig, Barcelona 2006 (*Fundació Noguera. Col·lecció Diplomataris* 41), S. 2342–2344, Nr. 1503.

56 J. M. Marquès i Planagumà, *Esriptures de Santa Maria de Vilabertran* (968–1300), Figueres 1995 (*Monografies Empordaneses* 1), S. 96–97, Nr. 236.

57 S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 109–140.

58 J. Riley-Smith, *The first crusade and the idea of crusading*, London 1986, 108; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 11–19.

nen die Quellen, dass die Kreuzfahrer das Land betraten, wo Christus gewandelt sei – oder „wo seine Füße einst standen“ *ubi steterunt pedes eius* (Ps. 132, 7). Auffällig ist eine gewisse Verschiebung der Aufmerksamkeit von Christi Tod zu den Orten seines irdischen Wirkens. Im Jahre 1068 lag beim Testament des Kustos der Kathedrale von Urgell Isarn das Augenmerk noch ganz auf Tod und Auferstehung Christi, also auf das Heilige Grab: *sanus et salvus, desiderio accensus et adire et videre in Iherusalem loca sancta ubi dominus noster Ihesu Xristus fuit crucifixus, mortuus et sepultus*.⁵⁹ Dies sollte sich nun ändern: Das Wissen um die Plätze, wo Jesus u. a. mit den Schriftgelehrten disputierte, die Geldwechsler vertrieb und später das Kreuz trug, tritt mit den Eroberungen durch die Kreuzfahrer deutlicher zutage. Der Christozentrismus des Hochmittelalters wird hier besonders anschaulich. Auch nach Jesu Tod und Auferstehung war die Heilsgeschichte unlösbar mit Jerusalem verbunden: Hier versammelte sich um Maria die Urgemeinde, entstand die *ecclesia primitiva*, wirkten die Christus nachfolgenden Apostel und Jünger⁶⁰.

Die Errichtung der Kreuzfahrerstaaten erhöhte schlagartig die Kontaktfelder zwischen dem Nahen Osten und Latein-Europa: Nun reisten nicht nur Pilger. Siedler ließen sich in den eroberten Territorien nieder, Händler errichteten dort Stützpunkte und verkehrten regelmäßig zwischen den Küsten des Mittelmeerraums, Krieger zogen in den Nahen Osten, Adlige und Kirchenleute machten dort Karriere. Es ist kein Zufall, dass das 11. Jahrhundert, das Jahrhundert des Heiligen Grabes, zwar eine Zunahme der Pilgerströme zeitigte, aber erst im 12. Jahrhundert das Genre der Pilgerführer einen Aufschwung erlebte, vermittelten diese Werke doch gerade umfassendere Informationen nicht nur über das Heilige Grab, sondern auch über Jerusalem und Palästina.⁶¹ Die Siegel mehrerer

59 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075* (s. Anm. 38), S. 176–178, Nr. 816.

60 A. Dupront, *La spiritualité des croisés et de pèlerins d'après les sources de la première croisade*, Spoleto 1963 (*Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale* 4), 72–86; B. McGinn, *Iter Sancti Sepulchri* (s. Anm. 41); N. Jaspert, ‚Wo seine Füße einst standen‘ (*Ubi steterunt pedes eius*) – Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer, in: *Die Kreuzzüge* (Ausstellungskatalog), hg. von H.-J. Kotzur, bearb. von B. Klein – W. Wihelmy, Mainz 2004, 173–185; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 66–90.

61 Iohannes Wirziburgensis Saewulf; Theodoricus: *Peregrinationes tres*, ed. R. Huygens, Turnhout 1994 (*CCCM* 139); A. Rovetta, *L'immagine di Gerusalemme negli itinerari di pellegrini e crociati e nelle reproduzioni topografiche tra XII e XIV secolo*, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 607–618; J. Folda, *Jerusalem and the Holy Sepulchre through the eyes of Crusader pilgrims*, in: *The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic art studies in honor of Bezalel Narkiss on the occasion of his seventieth birthday*, hg. von B. Kühnel, Jerusalem 1998 (*Jewish art* 23/24), 158–164; J. Richard, *La relation de pèlerinage à Jérusalem, instrument de dévotion*, in: *L'idea di Gerusalemme nella spiritua-*

Jerusalemener Könige wiederum trugen neben der Abbildung des Heiligen Grabes auch diejenige der wichtigsten Festung der Stadt – des sogenannten Davidsturms – und des Felsendoms, der mit dem Tempel und damit mit der Königsherrschaft des Alten Testaments assoziiert wurde.⁶²

All dies trug zu einer Konkretisierung der Heiligen Stadt im Bewusstsein der lateinischen Christen bei und machte sich auch in der Verehrung der *loca sancta* bemerkbar. Die Eroberung Jerusalems im Juli 1099 durch die Kontingente des ersten Kreuzzugs wurde nicht nur in der Heiligen Stadt selbst, sondern auch an verschiedenen Orten des christlichen Europa mit einem eigenen Fest, der *liberatio*, begangen: *Constitutum est itaque ab omnibus atque firmatum, ut praedictum dies captionis, immo liberationis Jerusalem, singulis annis in memoria habitus solemniter celebretur*.⁶³ Damit wurde auch das zeitgenössische Jerusalem der Kreuzfahrer, die Hauptstadt des gleichnamigen Königreiches, liturgisch gefeiert, Teil des Kirchenjahres. Die Erweiterung des Heiliggrabkomplexes von Santo Stefano zu Bologna verdeutlicht diesen Wandel exemplarisch: die Imitation der Anastasis wurde im 12. Jahrhundert um weitere Zitate der Heiligen Stadt wie den Ölberg und das Tal Josaphat erweitert und damit eine auf die gesamte Topographie Jerusalem ausgerichtete Erinnerungslandschaft geschaffen.⁶⁴ Selbstverständlich wurde auch im 12. Jahrhundert das Heilige Grab oft – ja sogar vorwiegend –

lità cristiana del medioevo, Vatikanstadt 1999 (*Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti* 12), 20–28; A. Graboïs, Le pèlerin occidental en Terre sainte (s. Anm. 29); A. Bonnery, Les plus anciennes descriptions du Saint Sépulcre témoins du pèlerinage à Jérusalem, in: *Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane: actes des XXXIIe Journées Romanes de Cuxa*, 8–15 juillet 1999, Codalet 2000 (= *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 31), 143–148.

- 62 H. E. Mayer, *Das Siegelwesen in den Kreuzfahrerstaaten*, München 1978 (*Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen N.F.* 83). Zu den Vorläufern: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (s. Anm. 18).
- 63 Tudebodus imitatus et continuatus ex codice Bibliothecae Casinensis, qui inscribitur *Historia Peregrinorum euntium Jerosolymam ad liberandum Sanctum Sepulcrum de potestate ethnicorum*, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux III*, Paris 1866, 165–229, hier 224 (Cap. CXXVII). A. Linder, *The Liturgy of the Liberation of Jerusalem*, in: *Medieval Studies* 52 (1990) 110–131; Ders., *Individual and Community in the Liturgy of the Liberation of Christian Jerusalem*, in: *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, hg. von A. Haverkamp, München 1998 (*Kolloquien* 40), 25–40; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 29–31; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XIIe–XIVe siècles): essai sur la littérature des croisades*, Paris 2006 (*Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge* 77), 306–313.
- 64 R. Oosterhout, *The church of Santo Stefano; a "Jerusalem" in Bologna*, in: *Gesta* 20 (1981) 311–321; C. Morris, *Bringing the Holy Sepulchre to the West: S. Stefano, Bologna, from the fifth to the twentieth century*, in: *The church retrospective*, hg. von R. N. Swanson, Woodbridge [u.a.] 1997 (*Studies in church history* 33), 31–59.

als Pilgerziel angeführt, wurden Feste zu dessen Ehren vollzogen, wurden Kirchen in seinem Namen errichtet; doch stellt die Bedeutungszunahme der Heiligen Stadt gegenüber dem Heiligen Grab eine markante und unübersehbare Akzentverschiebung dar.⁶⁵

Diese Auswirkungen politischer und militärischer Ereignisse auf die Levantefrömmigkeit fand ihre Fortsetzung zum Ende des 12. Jahrhunderts. Denn der Niedergang des Ersten Königreichs von Jerusalem infolge der verlorenen Schlacht von Hattin und der Eroberung der Heiligen Stadt im Oktober 1187 zeitigte in dieser Hinsicht beachtliche Folgen: Nicht nur, dass dieser Verlust nun ebenfalls liturgisch kommemoriert wurde und somit Aufstieg wie Niedergang der Kreuzfahrerherrschaften zyklisch ins Bewusstsein der Gläubigen zurückkehrten.⁶⁶ Auch mit Blick auf die Objekte christlicher Heiliglandverehrung lässt sich eine Reaktion auf die Ereignisse feststellen. Die ältere, auch zu Beginn der Kreuzzugszeit lebendige und nicht zuletzt im Emblem der Krieger – dem Kreuz – zum Ausdruck kommende Heiligkreuzverehrung⁶⁷ erfuhr nun einen außerordentlichen Aufschwung.

65 Vgl. S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 79–83; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem* (s. Anm. 63), 165–187.

66 A. Linder, 'Deus venerunt gentes': Psal, 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem, in: *Medieval studies in honour of Avrom Saltman*, hg. von B.-S. Albert – Y. Friedman – S. Schwarzfuchs, Jerusalem 1995 (*Bar-Ilan studies in history* 4), 145–172; Ders., The loss of Christian Jerusalem in late medieval liturgy, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 393–407. Ders., Raising arms. Liturgy in the struggle to liberate Jerusalem in the late middle ages, Turnhout 2003 (*Cultural encounters in late antiquity and the middle ages* 2); G. Ligato, La cattura di Guido di Lusignano e della reliquia della vera croce ad Hattin (4 luglio 1187) in una miniatura dei 'Chronica majora' di Matteo Paris: una combinazione di testo, immagine e propaganda, in: *Studi ecumenici* 24 (2006) 523–561.

67 J. A. Brundage, *Crucesignari: The Rite of Taking the Cross in England*, in: *Traditio* 22 (1966) 289–310; J. Szövérfy, *Crux fidelis* (s. Anm. 9); K. Pennington, *The Rite of Taking the Cross in the Twelfth Century*, in: *Traditio* 30 (1974) 429–435; E. Delaruelle, *Le cruxifix dans la piété populaire et dans l'art, du VIe au XIe siècle*, in: *Etudes ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, hg. von R. Louis, Auxerre 1975, 133–144; D. Iogna-Prat, *La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mil*, in: *Haut Moyen-Âge: culture, éducation et société; études offertes à Pierre Riché*, hg. von M. Sot, Nanterre 1990, 449–475; G. Constable, *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge [u. a.] 1995, 210–217; A. Dupront, *Le Mythe de Croisade*. 4 Bde., Paris 1997, Bd. 3, S. 1302–1309; J. France, *Le rôle de Jérusalem* (s. Anm. 2), 157–158; G. Constable, *Jerusalem and the Sign of the Cross (with Particular Reference to the Cross of Pilgrimage and Crusading in the Twelfth Century)*, in: *Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 371–380;

Der Grund hierfür war sehr konkret: Die nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 1099 zum Vorschein gekommene Reliquie des Wahren Kreuzes hatte sich in der Folge zum Symbol des Königreichs entwickelt und war im Verlauf des 12. Jahrhunderts immer wieder mit Erfolg als Siegesbanner in die Schlacht geführt worden.⁶⁸ Sie bildete auch einen elementaren Bestandteil der Prozessionen, die alljährlich in der Heiligen Stadt abgehalten wurden.⁶⁹ Ohne Zweifel hatte die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes damit unmittelbaren Anteil am Aufschwung der Jerusalemfrömmigkeit des 12. Jahrhunderts. Partikel dieser Reliquie wurden in Heiligkreuzreliquiaren in den Westen entsandt und trugen dazu bei, das Wissen um diesen Schatz unter den Christen zu verbreiten.⁷⁰ Hier-

C. von Braun, The Symbol of The Cross, in: "Holy War" and gender: violence in religious discourses = "Gotteskrieg" und Geschlecht: Gewaltdiskurse in der Religion, hg. von C. von Braun, Berlin [u. a.] 2006 (*Berliner gender studies* 2), 55–74; G. Constable, The Cross of the Crusaders, in: G. Constable, Crusaders and crusading in the twelfth century, Farnham [u. a.] 2008, 45–91; N. Jaspert, Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters, in: *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX–XIII)*, hg. von G. Andenna, Münster 2010, 293–342.

68 D. Gerish, The True Cross and the Kings of Jerusalem, *The Haskins Society Journal* 8 (1996) 137–155; G. Ligato, The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an example of 1185, in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and Latin East*, Paris 1996, 315–330; A. V. Murray, 'Mighty Against the Enemies of Christ': The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem, in: *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, hg. von J. France – W. Zajac, Aldershot 1998, 217–238; N. Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems (s. Anm. 50), F. Caroff, L'affrontement entre chrétiens et musulmans. Le rôle de la vraie Croix dans les images de croisade (XIIIe–XVe siècle), in: *Chemins d'outre-mer: études sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 Bde., hg. von D. Coulon, Paris 2004 (*Byzantina Sorbonensia* 20), 97–112.

69 C. Kohler, Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem (XIIe–XIIIe siècle), in: *Revue de l'Orient latin* 8 (1900/01) 384–499, bes. 412–414. 424; A. Schönfelder, Die Prozessionen der Lateinier in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in: *Historisches Jahrbuch* 32 (1911) 578–598, bes. 584–587. 595f.; C. Dondi, The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources, Turnhout 2003, 146–175.

70 A. Frolov, La relique de la Vraie Croix (s. Anm. 6); Ders., Les reliquaires de la Vraie Croix (s. Anm. 6); G. Bautier, L'Envoie de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 129 (1971) 387–397; H. Meurer, Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 48 (1985) 65–76; J. Folda, The Art of the Crusaders in the Holy Land (1098–1187), Cambridge 1995, 68. 83. 99f. 290. 391. 509; B. Hamilton, The Latin church in the crusader states. The secular church, London 1980 (*Variorum publications* 1), 52–55. 61f. 69f. 79. 129; K. Elm, Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden, in: *Die geistlichen Ritterorden*

an tat die Tatsache keinen Abbruch, dass die Byzantiner seit jeher in Konstantinopel eine Kreuzreliquie verehrten, die vor der islamischen Eroberung dorthin gerettet worden war, überstrahlte doch in den Augen der Lateiner die Autorität des Jerusalemer Patriarchats diejenige des griechischen Patriarchen von Konstantinopel. Doch am 4. Juli 1187 ging die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes gemeinsam mit dem Heer des Königreichs auf dem Schlachtfeld von Hattin unter. Die Auswirkungen dieses Verlustes waren enorm, wie eine Vielzahl unterschiedlichster Quellen – von Kreuzzugsaufrufen über narrative Quellen zu theologischen Traktaten – belegt. Der Verlust der Jerusalemer Heiligkreuzreliquie wurde bereits in der wegweisenden Kreuzzugsbulle *Audita tremendi* beklagt,⁷¹ und dessen Bedeutung wird an einschlägigen Quellen wie etwa dem einem gewissen Ansbert zugeschriebenen Bericht des Kriegszugs Friedrichs Barbarossa erkennbar: Das Heer wird immer wieder als *exercitus sanctae crucis* oder *exercitus vivificae crucis*, also als Heer des heiligen Kreuzes oder als Heer des lebenspendenden Kreuzes, bezeichnet,⁷² und auch Friedrich Barbarossa selbst griff diese Bezeichnung in einigen Urkunden auf.⁷³ Während des nun ausgerufenen, so

Europas, hg. von J. Fleckenstein – M. Hellmann, Sigmaringen 1980 (*Vorträge und Forschungen* 26), 141–169; G. Ligato, The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem (s. Anm. 68), bes. 324f.; A. V. Murray, 'Mighty Against the Enemies of Christ' (s. Anm. 58), 217–238, bes. 227f.; D. Gerish, The True Cross and the Kings of Jerusalem (s. Anm. 68), 149–155; N. Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems (s. Anm. 50); A. Cadei, Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro (s. Anm. 50); J. Folda, Crusader art in the Holy Land, from the Third Crusade to the fall of Acre, 1187–1291, Cambridge [u. a.] 2005, 48–52; H. Meurer, Andenken und Geschenke der Kreuzfahrer und Jerusalem-pilger in der Zeit der ersten Kreuzzüge, in: Transfer – Innovationen in der Zeit der Kreuzzüge: Akten der 4. Landauer Staufertagung, 27.–29. Juni 2003, hg. von V. Herzner, Speyer 2006 (*Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften* 101), 39–49.

- 71 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I., Berlin 1928 (*MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series* 5), 7: ... *capta est crux dominica* ..., vgl. U. Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937 (*Historische Studien*. 301), 81–85; Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190: Bericht eines Augenzeugen, eingeleitet, übers. und kommentiert von A. Bühler, Darmstadt 2003, 65–70.
- 72 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I (s. Anm. 71), 38, 40, 55, 64, 78, 88, 89, 93.
- 73 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I (s. Anm. 71), 40; H. Appelt: Die Urkunden Friedrichs I.: 1181–1190, Hannover 1990 (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser* X, 4), 301, 303; Der Kreuzzug Friedrich Barba-

genannten Dritten Kreuzzugs und in den darauf folgenden Jahrzehnten trat die Wiedergewinnung des Wahren Kreuzes gleichberechtigt als Kriegsziel neben die Rückeroberung Jerusalems und des Heiligen Grabes, man kann den Dritten Kreuzzug mit gewissem Recht als einen „Heiligkreuz-Kreuzzug“ bezeichnen.

Diese neue Phase in der Frömmigkeitgeschichte der lateinischen Christenheit, diese neuerliche Akzentverschiebung währte allerdings nur einige Jahrzehnte, denn trotz allen Hoffens und Bangens wurde bald deutlich, dass die Reliquie endgültig verloren war. Stattdessen lenkte das Bemühen um die Rettung der Kreuzfahrerstaaten die Aufmerksamkeit der Gläubigen stärker auf das Heilige Land, und hier nicht nur auf die Stadt Jerusalem, sondern auf das gesamte Gebiet der neutestamentlichen Heilsgeschichte. Dies gilt erst recht für die Zeit nach dem Verlust der Kreuzfahrerstaaten zum Ende des 13. Jahrhunderts, als eine wahre Flut von Traktaten verfasst wurde, welche die Rückgewinnung des Heiligen Landes, die *recuperatio terrae sanctae*, zum Thema hatten.⁷⁴ Sie, aber auch die Reiseberichte und Pilgerführer dieser Zeit, weiteten den Blick und legten das Augenmerk stärker auf Palästina denn auf die Heilige Stadt.⁷⁵ Es dürfte kein Zufall sein, dass im späten Mittelalter die Zahl der Kirchenpatrozinien und Konvente zunimmt, deren Titel auf die Stätten Bezug nahmen, die außerhalb Jerusalems lagen – sei es Nazareth, Bethlehem oder der Jordan.⁷⁶

Betrachtet man also die Levantefrömmigkeit des 10. bis 14. Jahrhunderts mit Hilfe der Pilgertestamente in diachroner Perspektive, dann kann man in der Tendenz und mit aller Vorsicht eine vierfache Schwerpunktverschiebung feststellen: zu Beginn des 11. Jahrhunderts eine erste Phase der Konzentration auf das Heilige Grab, mit Beginn der Kreuzzüge eine stärkere Präponderanz Jerusalems, an

rossas 1187–1190: Bericht eines Augenzeugen (s. Anm. 71), 95–98. Diese Gedanken werden ausführlicher ausgebreitet in: N. Jaspert, *Die Kreuzzüge – Motivationen, Mythos und Missverständnisse*, in: *Stauferzeit. Zeit der Kreuzzüge*, hg. von K.-H. Rueß, Göttingen 2011 (im Druck).

74 S. Schein, *Fideles crucis: the papacy, the West, and the recovery of the Holy*, Oxford [u. a.] 1991; A. Leopold, *How to recover the Holy Land. The crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*, Aldershot [u. a.] c 2000; A. Linder, *Raising arms* (s. Anm. 66).

75 W. Paravicini, *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie*, 3 Bde., Frankfurt am Main u. a. 1994–2000; N. J. Housley, *Holy Land or holy lands? Palestine and the Catholic West in the late Middle Ages and Renaissance*, in: *The Holy Land, holy lands, and Christian history* (s. Anm. 11), S. 228–249; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem* (s. Anm. 63), 427–440.

76 Vgl. beispielhaft: N. Jaspert, *Religiöse Institutionen am Niederrhein zum Ende des Mittelalters: Reichtum, Raumordnungen und Reformen*, in: *Der Jülich-Klevische Erbstreit 1609. Seine Voraussetzungen und Folgen*, hg. von M. Groten – C. von Looz-Corswarem – W. Reininghaus, Münster 2011 (im Druck).

der Wende zum 13. Jahrhundert ein kurz wählender Aufschwung der Heilignreuzfrömmigkeit und schließlich eine vierte Phase der räumlichen Ausdehnung der Devotion auf das Heilige Land als Ganzes.

3. Träger der Levantefrömmigkeit

Der Hinweis auf die Patrozinien und Konvente religiöser Einrichtungen führt zu einer abschließend zu behandelnden Frage: welche Institutionen die Verehrung des Heiligen Grabes und der anderen Heiligen Stätten des Nahen Ostens im lateinischen Westen pflegten und wach hielten. Oder konkreter und mit Blick auf das reziproke Verhältnis von Ordensgeschichte und Frömmigkeitsgeschichte: spiegelte sich der gerade umrissene Wandel der Devotion auch in der Gründung und im Wirken religiöser Einrichtungen?

Die Heiliggrabfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts fand an dessen Ende in der Tat eine institutionelle Ausprägung, und zwar in der Form des Kathedralskapitels von Jerusalem, des so genannten Kapitels vom Heiligen Grab. Um seine Erforschung hat sich vor allem Kaspar Elm verdient gemacht.⁷⁷ Diese um den Patriarchen und den Prior der Grabeskirche als Vorsteher der Gemeinde versammelte Gruppe von Kanonikern leistete nicht nur an der Kathedralskirche selbst den liturgischen Dienst, sondern stand auch einer Vielzahl weiterer Kirchen in den Kreuzfahrerstaaten vor.

Ihre als Stationsgottesdienst gestaltete und damit in besonderem Maße performativ im öffentlichen Raum vollzogene jerosolimitanische Liturgie unterstrich die Vorrangstellung der Kanoniker vom Heiligen Grab unter den geistlichen Institutionen Jerusalems. Denn bei dem letztlich auf griechische Traditionen zurückgehenden Stationsgottesdienst feierten Patriarch und Kapitel das Geburtsfest des Herrn in Bethlehem, seine Darbringung in der ehemaligen Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg, den Einzug in die Hlg. Stadt an der *Porta Aurea*, das Abendmahl im *Coenaculum* auf dem Berg Sion, Passion und Auferstehung in der Grabeskirche sowie die Himmelfahrt auf dem Ölberg.⁷⁸ Für

77 K. Elm, *Umbilicus mundi*. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hlg. Grab in Jerusalem und der Ritterorden, Sint-Kruis 1998 (*Instrumenta canonissarum regularium Sancti Sepulcri* 7).

78 H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, with Liturgical and Paleographical Chapters by Francis Wormald, Oxford 1957; J. F. Baldwin, *The urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*, Roma 1987 (*OCA* 228); A.-M. Legras – J.-L. Lemaître, *La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, in: *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle. Textes en hommage à Lucie Fossier*, hg. von C. Bourlet – A. Dufour, Paris 1991, 77–137;

unsere Frage wichtiger jedoch war ihr Wirken im lateinischen Westen. Denn die Kanoniker vom Heiligen Grab errichteten auch diesseits des Mittelmeeres in allen Ländern der lateinischen Christenheit Niederlassungen – von Polen bis Portugal, von Schottland bis Sizilien. In diesen Häusern feierten sie ihre eigene, Jerusalemer Liturgie, sie hielten durch die ihnen vom Mutterhaus überlassenen Reliquien, durch ihre eigene Präsenz als *canonici Sanctissimi Sepulcri* und durch die Patrozinien und die Gestalt ihrer Kirchen die Verehrung des Heiligen Grabes trotz der beschriebenen Akzentverschiebungen innerhalb der christlichen Levantefrömmigkeit aufrecht.

Auch die zweite Phase in der Heiliglandverehrung des Hochmittelalters, also der Bedeutungszuwachs Jerusalems gegenüber dem Heiligen Grab, fand im Verlauf des 12. Jahrhunderts in weiteren institutionellen Neugründungen seine Entsprechung. Die zwei bedeutendsten Ritterorden der Kreuzfahrerstaaten, die Johanniter und Templer, lassen diesen Wandel paradigmatisch erkennen. Anfangs noch den Patriarchen der Grabeskirche unterstellt, konnten sie sich zwischen 1113 und 1120 aus dessen Vormundschaft befreien und eigenständige Strukturen aufbauen.⁷⁹ Die alte Bindung an die Grabeskirche wird etwa anhand der gemeinsamen Schenkungen an alle drei Institutionen des heiligen Grabes – also an die Heiliggrabkanoniker, die Templer und die Johanniter – erkennbar. Doch bald schon lenkten sowohl Johanniter als auch Templer die Verehrung der Gläubigen

M. Sloomans, *Surrexit dominus de hoc sepulcro*. Liturgie in de kerk van het Heilig Graf in Jeruzalem in de 12de eeuw, Leiden-Oegstgeest 1996; K. Elm, *La liturgie de l'Eglise latine de Jérusalem au temps des croisade*, in: *Les Croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096–1270*, hg. von M. Rey-Delqué, Milano 1997, 243–246; P. F. Bradshaw, *The influence of Jerusalem on Christian liturgy*, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 251–259; C. Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre* (s. Anm. 69). Siehe auch E. Volgger, *Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens*, in: *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens*, hg. von U. Arnold, Marburg 1993 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 49), 1–50.

- 79 A. Luttrell, *The Earliest Templars*, in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995*, hg. von M. Balard (*Byzantina Sorbonensia* 14), Paris 1996, 193–203; Ders., *The Earliest Hospitallers*, in: *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. von B. Z. Kedar – J. Riley-Smith – R. Hiestand, Aldershot 1997, S. 37–54; B. Frale, *Cum equis et armis summo regi militantes. Le origini die Templari e degli Ospitalieri nel consortium agostiniano presso il Santo Sepolcro*, in: *La civiltà cavalleresca e l'europa. Ripensare*, hg. von F. Cardini – I. Gagliardi, San Gimignano 2006, 161–188; G. Ligato, *L'Ordine del Santo Sepolcro: Il mito delle origini*, in: *La civiltà cavalleresca e l'europa. Ripensare*, hg. von F. Cardini – I. Gagliardi, San Gimignano 2006, 189–213.

von der Grabeskirche auf andere Stätten Jerusalems, konkret auf das Johannes-spital und das Templum Domini. Gerade im letzten Fall lässt sich die Materialisierung der Erinnerung durch die Errichtung kommemorativer Bauwerke und die Besetzung von Erinnerungsorten gut beobachten.⁸⁰ Die Kreuzfahrer eigneten sich die al-Aqsa-Moschee als Templum Salomonis und den Felsendom als Templum Domini für die Geschichte des Christentums an. Diese „gedächtnisgeschichtliche Usurpation“, die u. a. auf Siegeln und Münzen verbreitet wurde, erhöhte noch die Wirkkraft der Heiligen Stadt auf die Gläubigen im Westen.⁸¹ Ein klares Zeichen für diesen Wandel mag die Schrift Bernhards von Clairvaux zum Lobe der neu gegründeten Templergemeinschaft aus den 30er-Jahren des 12. Jahrhunderts sein: Sie enthält in ihrem zweiten Teil eine ausführliche Beschreibung Jerusalems, die ganz dezidiert der Grabeskirche andere Stätten der Heilsgeschichte an die Seite stellt.⁸² Am Sionsberg vor den Toren der Stadt, auf dem Ölberg und am Tempel entstanden Kanonikerstifte,⁸³ die in den dreißiger Jahren des Jahrhunderts eine Verbrüderung schlossen,⁸⁴ sich allerdings seit der

80 O. Grabar, Space and holiness in medieval Jerusalem, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 275–286, bes. 279; Y. Friedman, The City of the King of Kings: Jerusalem in the Crusader Period, in: The centrality of Jerusalem. Historical perspectives, hg. von M. Poorthuis, Kampen 1996, 190–216.

81 B. F. Hamilton, Rebuilding Zion: the holy places of Jerusalem in the twelfth century, in: *Studies in church history* 14 (1977) 105–116; H. Busse, Vom Felsendom zum Templum Domini, in: Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident, Referate des 5. interdisziplinären Colloquiums des Zentralinstituts, hg. von W. Fischer – J. Schneider, Neustadt/Aisch 1982, 19–32; S. Schein, Gateway to the Heavenly City (s. Anm. 2), 98–108. Zur jüdischen Reaktion vgl. E. Reiner, A Jewish Response to the Crusades. The Dispute over Sacred Places in the Holy Land, in: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, hg. von A. Haverkamp, Sigmaringen 1999 (*Vorträge und Forschungen* 47), 209–232. A. J. Boas, Jerusalem in the time of the crusades: society, landscape and art in the Holy City under Frankish rule, London 2001.

82 Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch, Bd. 1, hg. und übers. von G. B. Winkler, Innsbruck 1990, 286–316.

83 Zu den Kanonikerstiften Jerusalems bereitet Wolf Zöllner an der Ruhr-Universität Bochum eine Dissertation vor. Siehe derweil: W. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099–1291, Köln 1940 (*Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart* 3; *Palästinahefte des Deutschen Vereins für das Heilige Land* 29–32); H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem, Stuttgart 1977 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 26); K. Elm, Umbilicus mundi (s. Anm. 77); K.-P. Kirstein, Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291, Berlin 2002 (*Berliner historische Studien* 35 = *Ordensstudien* 16), 26–44.

84 C. Kohler, Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre (s. Anm. 69), 434f.; C. Dondi, The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre (s. Anm. 69), 168. 199.

Mitte des 12. Jahrhunderts von der Hegemonie der Grabeskirche zu befreien suchten, wie Konflikte um die Vorrangstellung der Heiliggrabkanoniker bei den städtischen Prozessionen zeigen.⁸⁵ Kirchenschmuck und Gestalt dieser Kirchen, aber auch literarische Werke wie das Gedicht, das Aichard, der Prior des Stiftes vom Tempel, zum Lobe seines Hauses schrieb, bezeugen das Bemühen Jerusalemer Einrichtungen um Herausstellung der eigenen Singularität.⁸⁶ Der Aufschwung Jerusalems in der Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts fand also in deziert jerosolimitanischen Einrichtungen mit eigenem Selbstverständnis seinen Niederschlag.

Man kann dieses Experiment noch fortführen und danach fragen, ob die für eine dritte Phase der Heiliglandverehrung als typisch herausgearbeitete, gesteigerte Heiligkreuzverehrung an der Wende zum 13. Jahrhundert nicht ebenfalls kirchliche Neugründungen hervorbrachte. Und man wird in der Tat fündig. Die von der Geschichtswissenschaft und selbst von der Ordensgeschichtsschreibung weitgehend vergessenen Kreuzherrenorden waren nichts anderes als der institutionalisierte Ausdruck dieses Umbruchs.⁸⁷ Ob wir auf die belgisch-niederländischen Kreuzherren, die Kreuzherren von Bologna, die Kreuzherren mit Kreuz und Roten Stern oder die Kreuzherren mit dem Roten Herzen schauen: alle diese

85 Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem, hg. von G. Bresc-Bautier, Paris 1984 (*Documents relatifs à l'histoire des croisades 15*), S. 143–145, Nr. 54.

86 P. Lehmann, Die mittellateinischen Dichtungen der Prioren des Tempels von Jerusalem Acardus und Gaufridus, in: Corona querne. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht, hg. von E. E. Stengel, Leipzig 1941 (*Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde. Monumenta Germaniae historica 6*), 296–330; H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte (s. Anm. 83); B. F. Hamilton, Rebuilding Zion (s. Anm. 81); Ders., The Impact of Crusader Jerusalem on Western Christendom, in: *The Catholic Historical Review 80* (1994) 695–713; S. Schein, Gateway to the Heavenly City (s. Anm. 2), 74–90.

87 Cornelis Rudolphus Hermans, *Annales canonicorum regularium S. Augustini, ordinis S. Crucis Tom 1: (1211–1496)*, 's-Hertogenbosch 1858; R. Haaß, Die Kreuzherren in den Rheinlanden, Bonn 1932, 42–225; K. Elm, Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte 82* (1971) 291–313; P. van den Bosch, Die Kreuzherrenreform des 15. Jahrhunderts. Urheber, Zielsetzung und Verlauf, in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hg. von K. Elm, Berlin 1989 (*Ordensstudien 6; Berliner historische Studien 14*), 71–82; A. Rütger, Between International Horizon and Regional Boundary: the Behomeian Crosiers of the Red Star in Silesia, in: *Mendicants, Military Orders and Regionalism in Medieval Europe*, hg. von J. Sarnowsky, Aldershot 1999, S. 103–114; W. Janssen, Zwischen Bettelmönch und Chorrherr. Die Kölner Kreuzbrüder im Spätmittelalter, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter 71* (2007) 178–195; W.-R. Schleidgen, Die Kreuzherren in Düsseldorf, in: *Düsseldorfer Jahrbuch 78* (2008) 13–51.

Orden entstanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, manche von ihnen wie die belgisch-niederländischen Kreuzherren unmittelbar im Gefolge des Dritten Kreuzzugs, des „Heiligkreuz-Kreuzzugs“. Ihre auf die Passion und das Kreuz konzentrierte Verehrung war zugleich Reaktion und Resonanzboden breiter frömmigkeitsgeschichtlicher Strömungen, die sie ihrerseits potenzierten.

Selbst die für das späte Mittelalter beobachtete räumliche Ausweitung der Devotion auf Palästina und damit auf Orte, die außerhalb Jerusalems lagen, findet ihr institutionelles Pendant. Damit sind nicht nur die Kanonikerverbände von Nazareth oder Bethlehem gemeint, von denen letzterer nach dem Verlust der Kreuzfahrerstaaten und über das Ende des Mittelalters hinaus als Bethlehemitenorden fortbestand,⁸⁸ sondern mehr noch der an der Wende zum 13. Jahrhundert gegründete, aber erst seit dem 14. Jahrhundert zu europäischer Bedeutung gelangte Karmeliterorden. Die Karmeliten nämlich wurden nicht müde, die besondere Würde ihres Herkunftsorts, des Berges Karmel bei Akkon, den Gläubigen durch ihre Liturgie und ihre Werke nahe zu bringen.⁸⁹ Zusammen mit den Franziskanern, die seit ihren Anfängen eine besondere Nähe zu den heiligen Stätten des Vorderen Orient pflegten und sich nicht zufällig im 14. Jahrhundert mit Erfolg um die Übertragung der *Custodia Terrae Sanctae* bemühten, sorgten die Karmeliter dafür, das die spätmittelalterliche Heiliglandfrömmigkeit auch durch

88 G. Rossi, Varazze, residenza dei vescovi di Bethlemme (1136–1414), in: *Archivio storico italiano* 4 (1885) 55–61; P. Riant, Les possessions de l'église de Bethléem en Gascogne, in: *Revue de Gascogne* 28 (1867) 93–106; Ders., Étude sur l'histoire de l'Église de Bethléem, 1: S. Ambroise de Varazze, dépendance de l'église de Bethléem en Ligurie, Genova 1889; R. W. Hamilton, The Church of the Nativity: Bethlehem, Jerusalem 1947; C. Kopp, Nazareth und seine Heiligtümer, in: *Das Heilige Land in Geschichte und Gegenwart* 5 (1950) 63–95; H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte (s. Anm. 83), 40–80; K. Elm, Mater ecclesiarum in exilio. El capítulo del Santo Sepulcro desde la caída de acre, in: La Orden del Santo Sepulcro. Primeras jornadas de estudio (2–5 abril 1991, Calatayud-Zaragoza), Madrid 1991, 13–25, bes. 15; N. C. Vincent, Goffredo de Prefetti and the Church of Bethlehem in England, in: *The journal of ecclesiastical history* 49 (1998) 213–235.

89 E. Friedman, The Latin hermits of Mount Carmel: a study in Carmelite, Roma 1979 origins (*Studia / Institutum Historicum Teresianum* 1); J. Smet – U. Dobhan, Die Karmeliten: eine Geschichte der Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1981; A. Jotischky, The perfection of solitude: hermits and monks in the Crusader States, University Park, Pa. 1995; Ders., The Carmelites and antiquity. Mendicants and their pasts in the Middle Ages, New York 2002; A. Rütger, From hermits to mendicant friars: continuity and change in the Carmelite order, in: Varieties of devotion in the Middle Ages and Renaissance, hg. von S. Karant-Nunn, Turnhout 2003 (*Arizona studies in the Middle Ages and the Renaissance* 17), 53–59; F. Andrews, The other Friars: the Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages, Woodbridge [u. a.] 2006.

die Bettelordensbewegung wach gehalten wurde.⁹⁰ Die vier postulierten Phasen der Levantewahrnehmung schlugen sich damit alle in der Gründung eigener, spezifische Formen der Devotion pflegender, diesseits des Mittelmeeres tätiger und oftmals transregional agierender Orden nieder.

Fassen wir zusammen: Der Platz der Grabeskirche in der christlichen Verehrung im Westen ist stets im Verbund mit den anderen Objekten, den anderen Attraktoren christlicher Levantefrömmigkeit zu sehen. Diese durchliefen Phasen besonderer Wirksamkeit, was sich nicht zuletzt in der Errichtung spezifischer kirchlicher Einrichtungen niederschlug, die ihrerseits letztlich zum Fortleben der Heiliglandverehrung beitrugen. Das Heilige Grab bildete nur ein in seiner Bedeutung schwankendes, von den zeithistorischen Umständen abhängiges und durch eigene Institutionen gefördertes Element innerhalb eines komplexen, sich in steter, innerer Wechselwirkung befindlichen Systems von Frömmigkeitsformen und -strömungen.

90 M. Roncaglia, The Sons of St. Francis in the Holy Land. Official Entrance as Custodians of the Basilica of the Nativity in Bethlehem, in: *Franciscan Studies* 10 (1950) 257–85, K. Elm, La Custodia di Terra Santa. Franziskanisches Ordensleben in der Tradition der lateinischen Kirche Palästinas, in: I Francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 16–17–18 ottobre 1986, Assisi 1988, 127–166, S. De Sandoli, The peaceful liberation of the Holy Places in the XIV century, the third return of the Frankish or Latin Clergy to the Custody and Service of the Holy Places through official negotiations in 1333, Kairo 1990 (*Studia orientalia christiana. Monographiae* 3), J. Krüger, Der Abendmahlsaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 92 (1997) 229–247, E. Alliata, Evoluzione delle memorie storiche in Terra Santa tra la fine del Regno Crociato e l'istruimento dei Francescani a Gerusalemme (1292–1332), in: Il cammino di Gerusalemme, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 211–222, G. Ligato, La croce di Terra Santa, dalle origini alla Custodia francescana, in: Terra Santa: Dalla crociata alla Custodia dei Luoghi Santi, Catalogo della Mostra, Milano, Palazzo Reale, 17 febbraio–21 maggio, 2000, hg. von M. Piccirillo, Milano 2000, 270–279; C. Morris, The Sepulchre of Christ (s. Anm. 8), 302f.; J. Kroesen, The Sepulchrum Domini through the ages (s. Anm. 20), 53–116; F. del Buey – C. Alvi, Orígenes de la custodia de Tierra Santa: ayuda de los Reinos de Aragón, Nápoles y Castilla, *Archivo Ibero-Americano* 65 (2005) 7–96.

„999 Jahre nach Christi Geburt: der Antichrist“

Wie die Zerstörung des Heiligen Grabes
zum apokalyptischen Zeichen wurde und die Denkfigur
universaler Judenverfolgung hervorbrachte.

JOHANNES FRIED

Am Anfang war das Geld. Ein Finanzskandal erschütterte die Verwaltung des schiitischen Fatimiden-Kalifats von Kairo. Es geschah im Jahr 1008. Beamte des syrischen und ägyptischen Diwan waren der Unterschlagung bezichtigt worden. Die meisten von ihnen waren Christen, doch auch Muslime waren beteiligt. Der Kalif aber brauchte dringend Geld. Hofhaltung, Verwaltung und Armee, die Kriege, verschlangen Unsummen und die Staatsfinanzen gerieten ins Schlingern. Die Beschuldigten wurden strafrechtlich verfolgt, abgesetzt, gefoltert, ihre Vermögen eingezogen. Es genügte nicht. Weitere Abhilfe sollten herausragende Privatvermögen schaffen. Konfiskationen in großem Stil wurden inszeniert. „Al-Ḥākim [so hieß der Kalif, der von 996–1021 regierte] beschlagnahmte alle Immobilien seiner Mutter, seiner Schwester, seiner Tanten und Ehefrauen sowie seiner Lieblingskonkubinen, ihr gesamtes Privatvermögen und Apanagen, seien es Häuser, Gärten oder Bäder“. Mit diesen Worten ließ Jahrzehnte später der melkitische Geschichtsschreiber Yaḥyā al-Anṭākī, der 1014 Ägypten den Rücken gekehrt hatte und bis zu seinem Tod 1065 im byzantinischen Exil in Antiochia lebte, seinem Zorn freien Lauf.¹ Er erklärte den Kalifen zum Christenverfolger. Millenaristische oder überhaupt eschatologische Sorgen schimmerten da freilich nicht hindurch.

Al-Ḥākims Mutter war orthodoxe Christin, einst Konkubine seines Vaters, dann aber als Mutter eines Sohnes aufgestiegen; mit ihr machten ihre Verwandten, zumal der Bruder als Patriarch von Alexandria und später als Verwalter des Patriarchats Jerusalem, Karriere. Auch deren Vermögen wurde jetzt eingezogen.

1 H. Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 220–222, das Zitat 221. Vgl. überhaupt hierzu und zum Folgenden ebd. 167–304. – Vgl. Yaḥyā al-Anṭākī, *Cronache dell’Egitto fatimide e dell’Impero bizantino (937–1033)*, a cura di Bartolomeo Pirone, Mailand 1998 (*Biblioteca del Vicino Oriente*); das Zitat: 12, 121 S. 249; seine Emigration: Proem. 8 S. 27. Seine Chronik hat Yaḥyā, wie er selbst ausführt, bereits vor 1014 begonnen, doch danach wiederholt „Seite für Seite“ überarbeitet, geordnet und ergänzt. Ausdrücklich distanzierte er sich von früheren Versionen seiner Chronik, die bereits im Umlauf seien (ebd. und Proem. 11–2 S. 28). Die Veränderungen dürften somit substanzieller Art gewesen sein.

Es genügte noch immer nicht. Al-Ḥākīm beschlagnahmte Kirchen, auch Synagogen und verschenkte sie, ihre Ausstattung, ihre Gebäude auf Abbruch, ihren Besitz an seine Militärs; auch jetzt ist Yaḥyā al-Anṭākī die wichtigste zeitnahe Quelle. Besonders betroffen war vor allem Misr, das ist die alte Handelsstadt Fustat vor der neu gegründeten Residenz der Fatimiden in Kairo, doch auch das Ensemble der Grabeskirche in Jerusalem – schon früher wiederholt Opfer feindseliger Racheakte und Zerstörungen² – wurde nicht geschont. Dieser Komplex vereinte ursprünglich die Rotunde der Anastasis mit der Aedicula des Heiligen Grabes und einem Vorhof, an dessen südöstlichen Rand der ursprünglich nicht, dann aber durch ein Bauwerk geschützte Golgatha-Felsen lag;³ im Osten hatte sich einstmal die fünfschiffige Basilika Konstantins des Großen mit ihrem Atrium angeschlossen; auf deren früherem Areal, im äußersten Südosten, lag jetzt vielleicht eine Kreuzauffindungskapelle; vor dem Südeingang zum Vorhof des Golgatha-Felsens befand sich eine Marienkirche. Am 27. September 1009 begann der Abriss der Grabkirche; bald soll sie in Trümmern gelegen sein: Doch noch immer kein apokalyptisches Zeichen. Betroffen waren nach Yaḥyā die Anastasis und die

-
- 2 Solche früheren Demolierungen dürften dem bekannten Aufruf Gerberts von Aurillac zugrundeliegen: Die Briefsammlung Gerberts von Reims, bearb. von F. Weigle, Weimar 1966 (*Monumenta Germaniae Historica, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 2), Nr. 28, S. 50–2 (zu 984?). Die Autorschaft Gerberts wurde gelegentlich angezweifelt. – Zur Kirche: A. Arnulf, Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche in Jerusalem, Stuttgart 1998 (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Colloquia Academica* G 1997), S. 7–43. – Unklar ist, ob oder wie weit die Basilika bereits nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahr 614 oder – weniger wahrscheinlich – durch die Araber vierundzwanzig Jahre später dauerhaft zerstört wurde. Zur Schutzverleihung für Bevölkerung und Kirchen Jerusalems durch den Eroberer, den Kalifen Omar: A. Beihammer, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811), Bonn 2000 (*Poikila Byzantina* 17), Nr. 154, S. 173–80. Die Quellen, die selten klar zwischen den beiden Baukörpern unterscheiden, sprechen zwar von Zerstörung, aber deren Ausmaß und Dauerhaftigkeit werden nicht ohne Weiteres deutlich. Immerhin kannte der irische Abt Adamnanus von Iona, der sich auf den vergleichsweise genauen Bericht des fränkischen Bischofs und Jerusalempilgers Arculfus stützte, zu Beginn des 8. Jahrhunderts die Basilika nicht mehr, kannte aber den im Osten vor dem inneren Atrium gelegenen Ort der Kreuzauffindung: Arnulf a. a. O. S. 18 und Abb. 8, S. 40. Doch noch im 13. Jahrhundert behauptete eine syrische Quelle, die Konstantinsbasilika sei 1009 zerstört worden, vgl. den Beitrag von D. Weltecke in diesem Band. Doch ist wohl davon auszugehen, dass seit dem 7. Jahrhundert die Konstantinsbasilika in Ruinen lag. Zur frühen Jerusalemverehrung vgl. H. Busse, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1987.
- 3 Adamnanus nannte in seiner Beschreibung des Ensembles auch eine *Golgathana ecclesia*, östlich davon eine *exedra cum calice Domini*, vgl. z. B. Arnulf (s. Anm. 2), Abb. 8, S. 40.

Golgatha-Kapelle, die sich hier auf Konstantin zurückgeführt sah.⁴ Große Teile der Anastasis trotzten freilich, so deutete auch Yahyā an und so lassen heutige Bauuntersuchungen tatsächlich erkennen, dem Abriss.

Gewiss, Jerusalem war auch für Muslime eine heilige Stadt, und der Koran preist in der 19. Sure (19, 16–34) die Jungfrau Maria (*Maryam*) und ihren Sohn.⁵ Jesus selbst trägt hier zahlreiche Ehrentitel, ist „Geist von Gott“ (Sure 3, 39 oder 4, 170), „Wort von Gott“ (Sure 3, 45), ist der letzte Prophet (*nabi*), der zu den Juden gesandt wurde (Sure 19, 30), ist „Gottes Helfer“ (Sure 61, 14). Insgesamt 15 Suren verweisen auf ihn. „Ich bin Diener Gottes“, offenbarte wunderbarerweise das Kind schon in der Wiege (Sure 19, 30–3). Er ist wie Mohammed „Gesandter Gottes“ (*rasūl*), gesandt nämlich zu den Juden: „Ich bin der Gesandte Gottes an euch [sc. die Juden]“, lautet das zweite der Ich-bin-Worte Jesu im Koran (Sure 61, 6). Gott schützte ihn vor dem Hass der Juden. Er wurde nicht gekreuzigt, Gott hat ihn vielmehr zu sich erhöht (Sure 4, 157–9). Jesu Grab kann es nicht geben. Das Heilige Grab der Christen war das Grab des falschen Jesus der Muslime. So verehrungswürdig der Sohn der Maria den Muslimen auch war, die Kultstätten der Christenheit widersprachen den Offenbarungen Mohammeds. Sie genossen – mit wenigen Ausnahmen wie etwa der Marienkirche im Tal Josaphat, doch nicht der Geburtskirche in Bethlehem, da die Geburt des im Koran genannten Jesus sich in Jerusalem ereignet hatte⁶ – keinen religiösen Schutz.

Und dennoch: Bereits drei Jahre nach der Zerstörung des Grabes wurden erste Erneuerungs- oder Ausbesserungsarbeiten registriert, die der Beduinen-Emir von Palästina in Gegnerschaft zum Kalifen zugelassen hatte.⁷ Der Finanz-

4 Zit. nach M. Canard, La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥākim et l'histoire de la descente du feu sacré, in: *Byzantion* 35 (1965) 16–43, hier 17; nach Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 12, 122, S. 249–50 sprach Yahyā von der „sacra basilica della resurrezione“. Auch Yahyā erwähnte somit die (wohl schon untergegangene) konstantinische Basilika nicht.

5 Jerusalem: A. Elad, Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leiden – New York – Köln 1995 (*Islamic History and Civilization. Studies and Texts* 8). – Jesus: H. Busse, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1988 (*Grundzüge* 72).

6 Elad, Islamic Worship (s. Anm. 5) 93–97. Die Geburtsstätte lag danach unter der Südost-Ecke des Tempelberges, dort wo die Kreuzfahrer den Stall Salomos lokalisierten, vgl. Naser-e-Khosrou, Safername, Ein Reisebericht aus dem Orient des 11. Jahrhunderts, Hrsg., bearb. und aus dem Persischen übersetzt von S. Najmabadi und S. Weber, München 1993, S. 60 und Abb. S. 57.

7 Canard, Destruction (s. Anm. 4) 26–27; W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert, Wien 1981, 61. Man wird die sich scheinbar widersprechenden Nachrichten über den Wiederaufbau der Grabeskirche dahingehend zu deuten haben, dass jeweils unterschiedliche Baukomplexe des einstigen konstantinischen

skandal sah sich also zugleich von kriegerischen Auseinandersetzungen innerhalb des Fatimidenreichs, zumal in den unruhigen Grenzgebieten, in Syrien und Palästina begleitet, und nicht immer ist im Blick auf die Klagen von Christen deutlich zu erkennen, was diese, was jene Ursache aufwies. So hätte alles ohne Aufheben enden können. Ein Neubau für die längst verschwundene Konstantinsbasilika wurde allerdings erst Jahrzehnte nach al-Ḥākims Tod durch Hilfs-gelder des byzantinischen Kaisers Konstantin IX. Monomachos möglich, seine Weihe erfolgte wohl 1048; doch erst die Kreuzfahrer vollendeten den heutigen Bau, indem sie den byzantinischen Domherrenchor erweiterten und die verschiedenen Kapellen im einstigen Vorhof unter ein Dach brachten; auch ein Campanile wurde errichtet.⁸ Al-Ḥākīm schärfte zudem ältere diskriminierende Vorschriften wieder ein, etwa das Tragen schwarzer Turbane und Gürtel, von Halskreuzen; er verbot Prozessionen oder die wunderhafte Zeremonie der Niederkunft des Heiligen Feuers, die jährlich während des Karsamstags am Golgatha-Felsen, vor oder in der Grabeskirche gefeiert wurde.⁹ Die Christen hätten sich, so vernahm man, tagelang nicht auf die Straße getraut.¹⁰ Aus all dem machten christliche arabische Geschichtsschreiber wie Yahyā in selektiver Wahrnehmung und Erinnerung eine allgemeine Christenverfolgung. Sie war es tatsächlich nicht.¹¹ Die Drangsalierung war im Wesentlichen profaner, nicht religiöser Natur, obgleich religiöse Momente nicht fehlten. Das Abrissdekret für die Grabeskirche hatte ein koptischer Christ ausgefertigt.¹² Auch blieben die gesamte Zeit über Christen in leitenden Positionen der Finanz- und Staatsverwaltung und über-

Kirchenensembles gemeint waren; jetzt etwa die Anastasis-Rotunde, nicht aber die neue Basilika.

- 8 R. Ousterhout, Rebuilding the Temple: Constantine Monomachos and the Holy Sepulchre, in: *The Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989) 66–78, hier 69–70; grundlegend waren die Ausgrabungen unter der Leitung von V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro in Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociata*, 3 Bde. Jerusalem 1981. Zur Übersicht über die Geschichte der Kirche vgl. J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem: Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg 2000. Zum Heiligen Grab und seiner Gestalt vgl. M. Biddle, *Das Grab Christi*, Gießen 1998; Ders. u. a., *Die Grabeskirche in Jerusalem*, Stuttgart 2000. – Siehe auch Wilhelm von Tyrus, auf den die Vermutung der Kirchweihe im Jahr 1048 zurückgeht: *Willelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon*/Guillaume de Tyr, *Chronique. Édition critique* par R. B. C. Huygens, Turnhout 1986 (CCCM 63).
- 9 Canard, *Destruction* (s. Anm. 4). Der Ort der Zeremonie wird unterschiedlich angegeben. In der Zeit der Kreuzzüge fand sie in der Anastasis statt (vgl. Theodericus Libellus de locis sanctis, edd. M. L. und W. Bulst, Heidelberg 1976 [*Éditiones Heidelbergenses* 18], c. 8, S. 16).
- 10 Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 12, 174, S. 263.
- 11 Halm, *Kalifen* (s. Anm. 1) 217–228.
- 12 Halm, *Kalifen* (s. Anm. 1) 224.

standen ohne Schaden die Schreckenszeit. Der Finanzbedarf des Kalifats hatte zeitweise zu Repressionen geführt; doch als sich abzeichnete, dass sie keinen Erfolg brachten, wurden sie und zwar im Jahr 1019/1020 widerrufen und eingestellt.¹³ Die Aufregung hätte sich alsbald legen können.

Sie tat es nicht. Die Schuld daran trug noch einmal al-Ḥākim. Er war eine rätselhafte Persönlichkeit, geheimnisumwittert.¹⁴ Mit elf Jahren folgte er seinem Vater im Kalifat, mit 35 verschwand er bei einem nächtlichen Ausritt spurlos für immer. Beliebt war dieser Kalif nicht. Bei der Mehrheit der Bevölkerung, Sunniten und Christen, die ihrerseits in orthodoxe Melkiten und Kopten gespalten waren und häufig gegeneinander agierten, hinterließ er kein gutes Andenken. Sein Handeln war widersprüchlich; Astrologen scheinen zeitweilig Einfluss auf dasselbe genommen zu haben. Fundamentalistische und asketische Anwandlungen irritierten. Islamische Geheimlehren konnten sich unter ihm verbreiten. Ungewohnte Verhaltens- und Speisevorschriften mutete er den Sunniten zu. Er galt ihnen als mörderischer Tyrann, behaftet mit dem bösen Blick. Christen wurden bald gefördert, bald geschädigt. Juden, obgleich auch sie von Bedrängnissen nicht verschont, priesen seine Rechtsprechung und Unbestechlichkeit.¹⁵ Die Drusen, deren Gemeinschaft eben jetzt (1010) entstand, verbreiteten eine Legende, wonach vierhundert Jahre nach dem Propheten den Juden und Christen der Paraklet erschiene.¹⁶ Al-Ḥākim wurde als derselbe erkannt, als Herr der Auferstehung und Messias der Völker.¹⁷ Ihn verehrten, seine Wiederkehr als verborgener Imam, als Endzeitrichter, erwarteten die Drusen und erwarten sie noch immer. Doch auch die Fatimiden selbst traten mit dem Anspruch hervor, den Mahdi zu stellen, den „Rechtgeleiteten“, der die Religionen einen, das Kreuz brechen werde.

Die millenaristischen Ideen der Christen schienen so im Reich des Fatimiden Bestätigung zu finden. Er selbst, al-Ḥākim, mischte sich gerne verkleidet und in einfacher Aufmachung unters Volk, ritt in seiner Spätzeit langhaarig, ohne Würdezeichen, im weißen Wollgewand, und ohne Begleitung auf einem Esel

13 Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 14, 46–58, S. 305–310.

14 Vgl. J. Van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H)*, Heidelberg 1977 (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Klasse 1977/2*). Einschneidende Änderungen im öffentlichen Auftreten des Kalifen behandelt: J.-R. Oesterle, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt 2009 (*Symbolische Kommunikation in der Vormoderne*), S. 128–152.

15 Vgl. zu dem freundlichen jüdischen Urteil über al-Ḥākim: W. van Bakkum, *Jewish Perceptions of the al-Hakim Era: the Letters of Samuel the Third*, in diesem Band.

16 Van Ess, *Chiliastische Erwartungen* (s. Anm. 14) 44f.

17 Van Ess, *Chiliastische Erwartungen* (s. Anm. 14) 76.

durchs Land. Christen mochten sich im Nachhinein bei dem elfjährigen Knaben auf dem Thron des Religionslehrers – er predigte sogar –, bei dem Verschwinden mit wenig mehr als dreiunddreißig Jahren, mit dem Eselsritt in merkwürdiger Verkehrung an ihren Herrn erinnert fühlen. Und den Juden mochten Verse Sacharjas (9,9) im Ohr klingen: „Jauchze, Tochter Zion! Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir. Gerecht ist er und siegreich und reitet auf einem Esel“.¹⁸ Endzeitliches also in Kairo. Es verriet sich nicht im bloßen Abriss einer Kirche; doch geheim blieb solches Wissen auch nicht. Al-Hākims Biographie und sein Ende konnten die merkwürdigsten Spekulationen fördern. Gelangte ein Wissen davon in den Westen?

Im nahen Byzanz nahm man die Entwicklung im Heiligen Land und in Ägypten – trotz eines gewiss nicht zu unterschätzenden Pilgerstroms dorthin, in dem sich gelegentlich auch Wikinger fanden¹⁹ – gelassener hin als im lateinischen Westen; Endzeitangst verbreitete sich ihretwegen nicht. Der Biograph des hl. Lazaros von Galesios, der etwa drei Jahrzehnte nach dem Geschehen dessen Leben beschrieb und dabei auch die Zerstörung der Anastasis ansprach, brachte dieselbe – in keiner Weise außergewöhnlich, vielleicht sogar als Reflex der bekannten Finanznot des Kalifen – vor allem mit Beutegier in Zusammenhang; man habe Gold, Geld und Geschmeide in den Wänden von Kirche und Grab vermutet und zu plündern getrachtet.²⁰ Zwar erkannten die Griechen in der Kirchenzerstörung Zeichen wachsender politischer Spannungen zwischen den benachbarten Reichen; aber beide Seiten bemühten sich sogleich um Schadensbegrenzung, tauschten Gaben und Gesandtschaften, die jeweils mit demonstrativ freundlichen Ehrenbezeugungen empfangen wurden (1012 und 1014); der Basileus enthielt sich – anders als mancher erhofft haben mochte – jeder Unterstützung oppositioneller Kräfte im Reich des Kalifen.²¹

18 Vgl. Van Ess, Chiliasmische Erwartungen (s. Anm. 14) 60; Oesterle, Kalifat (s. Anm. 14) 150f.

19 Dazu D. Föller, „... der den König selbst davon erzählen hörte.“ Die Jerusalemreise Haralds „des Harten“ und das konstruktive Potential gedächtniskritischer Historie, in: Archäologie und Geschichtswissenschaft – Zur Zusammenarbeit zweier Disziplinen, hrsg. von S. Burmeister und N. Müller-Scheeßel, Münster voraussichtlich 2010 (*Tübinger Archäologische Taschenbücher* 8); s. auch Ders. in diesem Band.

20 The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh Century Pillar Saint, ed. and transl. by R. P. Greenfield, Washington 2002 (*Byzantine Saints Lives in Translations* 3) 101–103; dazu A. Jotischky, The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade, in: *Crusades* 7 (2008) 35–57, hier 46f.; Jotischky hat freilich in seinem Aufsatz die Gesamtheit der lateinischen Autoren nicht zureichend gewürdigt.

21 Felix, Byzanz (s. Anm. 7) 57–62; vgl. auch Halm, Kalifen (s. Anm. 1) 270.

Unter Muslimen wurden Repressionen gegen christliche Religionspraxis seit jeher und immer wieder praktiziert; die Gegenseite freilich duldete in ihren Reichen den Islam gewöhnlich nicht.²² Der Friedensvertrag, den der Basileus, Basileios II., eben im Jahr 1001 mit al-Ḥākim auf zehn Jahre geschlossen hatte, war formal zwar nicht verletzt.²³ Dennoch notierte der Chronist das Gegenteil: „Der Herrscher von Ägypten hatte die Verträge mit den Rhomäern gebrochen und die Kirche in Jerusalem, in der sich das Grab des Herrn befindet, sowie die dortigen Klöster zerstört.“ So überlieferte es Johannes Skylitzes und so las man es noch im 12. Jahrhundert bei Johannes Zonaras.²⁴ Viel mehr wurde nicht festgehalten; viel mehr auch nicht von den Geschichtsschreibern gefolgert. Jerusalem stand für die Byzantiner nicht im Zentrum religiöser Heilssehnsucht. Und Verträge, die durchaus auch Einschränkungen christlicher Kultpraxis in den muslimischen Ländern wie das Glockenläuten oder die Kenntlichmachung der Gläubigen in der Öffentlichkeit durch bestimmte Attribute und Kleidungsstücke geregelt hatten, gab es seit dem 7. und 8. Jahrhundert.²⁵ Noch vor der Mitte des 11. Jahrhunderts kursierte die Geschichte, der Herrscher der Rhomäer habe heimlich das Heilige Grab besucht, al-Ḥākim habe es zwar erfahren, ihn auch gewarnt, aber unbehelligt ziehen lassen, doch die Kirche zerstört.²⁶

Basileios II., „der Bulgarentöter“, war damals, in den Jahren nach 1009, durch die Kriege im Norden seines Reiches gebunden. So musste sich die berühmte-byzantinische Diplomatie bewähren. Sie verfügte über lange Erfahrung im Umgang mit Muslimen. Erst in den letzten Jahren al-Ḥākims verschlechterten sich die Beziehungen. Basileios verbot nun – vielleicht als Reaktion auf die anhaltenden antichristlichen Umtriebe – den Handel mit dem Reich der Fatimiden (1015/16), nach Syrien und Ägypten.²⁷ Doch unter al-Ḥākims Sohn

22 S. Anm. 25.

23 Vgl. Canard, *Destruction* (s. Anm. 4) 16 (nach Yahyā).

24 Zit. nach: Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum. Byzantinische Geschichte von 969 bis 1118. Nach der Chronik des Johannes Zonaras. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Trapp, Graz – Wien – Köln 1986 (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 16) 57.

25 A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quelle für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslime durch ihre neuen muslimischen Oberherren, in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1, hrsg. von T. Nagel u. a., Bonn 1973 (*Bonner Orientalistische Studien Neue Serie* 27,1) 282–314.

26 Überliefert bei Naser-e-Khosrou, *Safername* (s. Anm. 6) 75. Vgl. D. Jacoby, Bishop Gunther of Bamberg, Byzantium and Christian Pilgrimage to the Holy Land in the Eleventh Century, in: Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur, hrsg. von Lars M. Hoffmann, Wiesbaden 2005 (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 7) 267–285, hier 272–274.

27 Felix, *Byzanz* (s. Anm. 7) 68.

al-Mustansir einten sich beide Herrscher – auf christlicher Seite war es jetzt (im Jahr 1036) Michael IV. – vertraglich gegen Freilassung muslimischer Kriegsgefangener durch die Griechen schon wieder auf einen zehnjährigen Frieden und auf byzantinische Finanzierung des Neubaus der Grabeskirche, in erster Linie wohl einer neuen Basilika; dazu kamen die Ausschmückung der Anastasis-Rotunde mit Mosaiken sowie die Wiederherstellung und Ausstattung der Golgatha-Kapelle – Arbeiten, die tatsächlich unter Konstantin IX. Monomachos begonnen wurden und nach Ausweis des Persers Naser-e-Khosrou, der damals Jerusalem besuchte und in seinem „Buch der Reisen“ („*Safername*“) einen ausführlichen Bericht darüber hinterließ, bereits fünf Jahre später (1047) vollendet gewesen sein könnten.²⁸ Die Rotunde der Anastasis mit dem Heiligen Grab muss freilich schon früher soweit wieder hergestellt gewesen sein, dass die Liturgie in ihr gefeiert werden konnte.²⁹

Was erfuhren die westlichen Christen von all dem? Was von den Zerstörungen, was von den spirituellen Hintergründen? Was machten sie daraus? Und Wann? Und Warum? Der Nachrichtenfluss aus dem Orient in den Okzident hatte weite Umwege zu nehmen; er führte, wenn überhaupt von einem Fließen gesprochen werden darf, über Konstantinopel und traf mit erheblicher Verspätung im Westen ein. Die Leistungen der byzantinischen Diplomatie blieben dort verborgen und insgesamt suspekt. Die westlichen Fürsten tauschten keine Gesandtschaften mit dem Kalifen aus.³⁰ Allenfalls Kauffahrer aus Amalfi oder Venedig liefen ägyptische Häfen an und konnten Neuigkeiten zurückbringen. Christliche Pilger besuchten vereinzelt seit den ersten Jahren des neuen Jahrtausends Jerusalem und konnten Bericht erstatten.³¹ Doch was hatten sie gesehen und wie erzählten sie es? Und wer konnte nach 1009 das ‚Einst‘ mit dem ‚Jetzt‘ verglei-

28 S. Anm. 26. Zu den Mosaiken der Rotunde vgl. M. L. Bulst-Thiele, Die Mosaiken der ‚Auferstehungskirche‘ in Jerusalem und die Bauten der ‚Franken‘ im 12. Jahrhundert, in: *Frühmittelalterliche Studien* 13 (1979) 442–471 (mit Tafel XV und XVI), hier 446–450; die Ädikula wurde durch die Lateiner nach 1099 verändert, ebenso wie die Mosaiken der byzantinischen Basilika durch die Kreuzfahrer zerstört und durch neue ersetzt wurden. Die Kapelle des Kalvarienberges behielt im Großen und Ganzen ihr byzantinisches Gesicht (ebd. 464–471 und Ousterhout, Rebuilding [s. Anm. 8] 74).

29 Vgl. oben mit Anm. 7. Arculfus (s. Anm. 2), Adamnans Gewährsmann hatte in der Anastasis drei Altäre gesehen, jeweils in einer Konche einen.

30 Yahyā mußte einräumen, dass er die Namen der „Patriarchen von Rom“ nicht kenne; er erwähnte einen Benedikt (doch welchen?) und Johannes XVIII.: Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) Proem. 4–7, S. 26f.

31 Im Jahr 1002/03 dürfte Fulco Nerra von Anjou seine erste Pilgerfahrt durchgeführt haben: vgl. Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque. Rodulfus Glaber, The Five Books of the Histories, ed. and transl. by J. France, Oxford 1989 (zit. Rodulfus Glaber mit Buch und Kapitelangabe) S. 60 Anm. 1. Die ältere Ausgabe: Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque, ed. M. Prou, Paris 1886 (*Collection de Textes*).

chen? Die zeitgenössischen westlichen Quellen sprachen undifferenziert vom *sepulcrum Domini* oder *Jesu Christi*, sie unterschieden nicht zwischen einzelnen Baukörpern der Gesamtanlage. Die Interna des Fatimidenreiches und des Kalifenpalastes entzogen sich völlig westlichen Blicken; dass wikingische Truppen Basileios II. zum Beispiel im Jahr 999 in Emesa eine große, schöne Kirche des hl. Konstantin zerstört hatten,³² registrierte man im Westen nicht. Nur verzerrte Konfliktwahrnehmung war somit möglich; einen wirksamen Beitrag zur Konfliktbewältigung konnte dieser Okzident damit schwerlich leisten. Umso mehr erging er sich in nachträglichen Deutungen.

Die spärlichen Nachrichten über die Zerstörungen in Jerusalem und im Heiligen Land, die im Westen umliefen, differierten in Inhalt und Tenor. Pilgerberichte aus der fraglichen Zeit liegen nicht vor. Der erste Besucher aus dem Westen nach der Katastrophe könnte der Bischof Ulrich von Orléans gewesen sein, der vielleicht im Jahr 1025 als Gesandter Roberts II. von Frankreich in Konstantinopel weilte, dort die nötigen Informationen erhielt und tatsächlich nach Jerusalem pilgerte.³³ Sein Bericht könnte die große Wallfahrt von angeblich siebenhundert Personen aus Aquitanien, Burgund und Lothringen ausgelöst haben, die sich 1026 auf den Weg machten. Allein in Aquitanien wurde als Folge eben dieser Wallfahrt – mit entsprechender Verzögerung und ohne Zweifel in unbekannter Weise verformt – jener Zerstörung ausführlicher gedacht.

In Italien finden sich nur geringe Spuren von ihr. Die Annalen von Benevent notierten zum Jahr 1010: „Das Grab des Herrn wurde von den Heiden in Brand gesteckt und zerstört“.³⁴ Es könnte sich dabei um das einzige annähernd gleichzeitige Zeugnis im gesamten lateinischen Westen handeln. Das unzutreffende Jahr deutet vielleicht auf Kaufleute aus Amalfi als Informanten, die eben jetzt, im Sommer des Jahres 1010, mit einer entsprechenden Nachricht aus Ägypten heimkehrten; in Herbst und Winter ruhte bekanntlich der Stürme wegen der überregionale Schiffsverkehr im Mittelmeer. Hinzu tritt ein zweifelhaftes, in Echtheit und Datierung umstrittenes Dokument: eine zu einem Kriegszug nach Jerusalem aufrufende Enzyklika des Papstes Sergius IV. (1009–12). Eine einzige Abschrift des späteren 11. Jahrhunderts aus dem aquitanischen Kloster Moissac überliefert sie, die, wenn sie echt wäre, die älteste erkennbare Reaktion des Westens auf die

32 Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 12, 24, S. 223f.

33 Die Gesandtschafts- und Pilgerreise ist nicht genau zu datieren; sie fiel in die Jahre 1025/1028; vgl. dazu unten S. 111 und s. Anm. 48. Ulrich starb im Jahr 1035.

34 *MGH SS* 3, S. 177; die Ausgabe von Ottorino Bertolini, Gli „*Annales Beneventani*“. Contributo alla studio delle fonti per la storia meridionale nei secoli IX–XII. In appendice una nuova edizione degli *Annales Bertiniani* e del *Catalogus Beneventanus sanctae Sophiae*, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano* 42 (1923) 9–163, hier 130 stand mir nicht zur Verfügung.

Zerstörung der Grabeskirche darstellte³⁵. Ein Bote aus dem Osten (*ex orientis partibus*) hätte die Neuigkeiten gebracht; die gesamte Kirche und die Stadt Rom seien „verwirrt und in endlose Klagen versunken“. Niemand, kein Prophet, nicht der Psalmist, kein Kirchenlehrer, hätten solche Zerstörung je vorausgesagt, nur verkündet, sein Grab werde verherrlicht sein (*Erit sepulchrum eius gloriosum*, Is. 11,10). Er selbst, Sergius, wolle das Heer gegen die Agarener führen. Genaues wurde nicht festgehalten und gekämpft wurde auch nicht. Mehr gibt es aus Italien nicht zu vermelden. Spekulationen jeglicher Art, auch heilsgeschichtliche, unterblieben. Der griechische Neubau wurde im Westen nur zögerlich und flüchtig registriert; und von Juden wie dann in späteren Zeugnissen schwieg das Dokument.

Die angelsächsischen, nordfranzösischen und deutschen Geschichtsschreiber verloren – von dem rätselhaften Guilelmus Godellus in der Mitte des 12. Jahrhunderts und bald hernach von dem Kreuzfahrerbischof Wilhelm von Tyrus, der lange Jahre in Paris und Orléans studiert hatte, abgesehen³⁶ – kein Wort über die Zerstörungen in Jerusalem, trotz zahlreicher illustrierter Pilger (wie dem Herzog Robert dem Teufel, dem Sohn Richards II. von der Normandie und Vater Wilhelms des Eroberers, oder dem Grafen Fulco III. Nerra von Anjou). Godell tischte – gestützt auf zweifelhafte Überlieferung – eine hübsche Geschichte auf, wenig zuverlässig: Im Jahr 1009, in der Zeit der Kaiser Basileios, Konstantin und Heinrich und im 11. Jahr Roberts von Frankreich, hätten „Türken“ Jerusalem besetzt, das Grab des Herrn genommen, viele Juden hätte sich taufen lassen; im folgenden Jahr hätte man allenthalben Wehklagen vernommen, man glaubte das Ende der Welt stünde bevor. Verflüchtigte Endzeitstimmung also und keine Zerstörung der Grabes – oder sonst einer Kirche; und auch der Kalif war verschwunden, aber das Jahr traf zu.

Wilhelm von Tyrus zog, wie es scheint, auch syrische Quellen heran. Al-Ḥākīm wollte, so der Erzbischof und Kanzler des lateinischen Königreichs Jerusalem, den Makel seiner christlichen Herkunft von Mutterseite tilgen, ließ deshalb neben der Georgskirche in Ramla die Grabeskirche niederreißen und die

35 Die Enzyklika, Papsturkunden 896–1046, bearb. von H. Zimmermann, Bd. 2: 996–1046, Wien 1989 (*Österreich. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 177. Veröffentlichungen der Historischen Kommission 4,2*), Nr. † 445, S. 845–848 (zu 1010); das Schreiben ist in seiner Echtheit immer wieder verteidigt worden, zuletzt von H.-M. Schaller, Zur Kreuzzugsenzyklika Papst Sergius' IV., in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, Tübingen 1991, 135–153 (mit korrigiertem Text 150–153); doch gilt sie für H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 2005, 29f. weiterhin für unecht.

36 Guilelmus Godellus, *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 10, Paris 1874, 282. Wilhelm von Tyros, Guillaume de Tyr (s. Anm. 8), I, 4–6, S. 1–3.

Christen mit wüsten Schikanen *preter morem et contra privilegia*, mit Zöllen und Steuern belästigen, verbot ihre Festfeiern und überantwortete sie bei geringsten Verfehlungen der Folter. Erst sein Sohn habe auf Bitten des Kaisers Romanus die Restauration der Kirche zugelassen; an den Kosten habe sich dann Konstantin Monomachos beteiligt. Im Jahr 1048, im 37. Jahr ihrer Zerstörung (dieselbe setzte Wilhelm also 1010/11) sei unter dem Patriarchen Nikephoros der Bau beendet worden. Die Belästigungen der Christen hätten aber nicht nachgelassen. Manches hatte die lokale Tradition also bewahrt, manches war – wie die Zerstörung der Synagogen – auch im Orient in Vergessenheit geraten; Juden traten in dieser Erzählung ohnehin nicht in Erscheinung. Der lateinische Westen aber glaubte damals, im 11. Jahrhundert, das schien Wilhelm einer Notiz wert, wegen der Verderbtheit von Klerus und Laien, von Fürsten und Volk der Weltabend stünde bevor und die zweite Ankunft des Menschensohnes rücke näher.³⁷ Irgendwie müssen Wilhelms Quellen davon gehandelt haben, ohne dass sich der Bischof deshalb genötigt sah, die verflüchtigten Endzeitängste mit der Zerstörung des Heiligen Grabes in Verbindung zu bringen.

Die westlichen Zeitgenossen al-Ḥākims also schwiegen von wenigen Ausnahmen abgesehen; und dieses Schweigen erstaunt umso mehr, als – wie Radulfus Glaber berichtete – jährlich Mönche vom Sinai-Kloster nach Rouen kämen, um Almosen des normannischen Herzogs abzuholen,³⁸ und in der Tat der wichtigste Informant, der in Aquitanien zu Wort kam, der griechische Mönch Symeon (um 960–1035), eben ein solcher Bote war. Er hatte lange in Bethlehem und im Katharinenkloster auf dem Sinai gelebt, kam dann im Gefolge von Pilgern im Jahr 1027 nach dem Westen, war auch in Trier kein Unbekannter und dort gleichfalls ausführlich befragt worden; an der Mosel entstand eine bemerkenswert genaue Vita dieses weitgereisten Mannes.³⁹ Kolportierte er Gerüchte, die im Fatimidenreich

37 Guillaume de Tyr (s. Anm. 8), I, 4–6, S. 109–114 und I, 8, S. 117–119.

38 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 21, S. 36.

39 Dazu F.-J. Heyen, Simeon und Burchard-Poppo. Aus den Anfängen des Stiftes St. Simeon in Trier, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. von L. Fenske u. a., Sigmaringen 1984, 195–205 und jetzt vor allem grundlegend: A. Haverkamp, Der heilige Simeon (gest. 1035), Griechen im fatimidischen Orient und im lateinischen Okzident. Geschichte und Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 290 (2010) 1–51 (ich durfte den Aufsatz schon im Manuskript benutzen, wofür auch an dieser Stelle Herrn Kollegen Haverkamp herzlich gedankt sei). Die Vita bedarf dringend einer Neuedition; vgl. einstweilen die Ausgabe von D. Papebroch, Vita sancti Symeonis Eberwino abbate s. Martini Treveris ex VIII codicibus MSS, Acta Sanctorum, Junii I, Antwerpen 1695 (online), S. 87–101 (die ed. novissima, Paris/Rom 1867 stand mir nicht zur Verfügung). Die generalisierende Kritik an den Informationen, die R.-J. Lilie, Sonderbare Heilige. Zur Präsenz orthodoxer Heiliger im Westen während des 11. Jahrhunderts, in: *Millennium* 5 (2008) 225–259, hier 235–242 übt, teile ich nicht. Gewiss mögen der

kursierten? Und gab er sie im Westen aufnahmebereiten und deutungsfrohen Zuhörern zum Besten? Symeon und seine Lebensspuren müssen wir jedenfalls besonders beachten.

Symeons Biograph, Eberwin, Abt von St. Martin in Trier, hatte den in Syrakus geborenen, in Konstantinopel geschulten Mönch im Heiligen Land als Pilgerführer kennengelernt, als er gemeinsam mit Richard von St. Vanne, dem Abt eines einflussreichen Reformklosters in Verdun, und vielen anderen im Jahr 1026 nach Jerusalem pilgerte.⁴⁰ Ihre Wege hatten sich zwar auf der Rückreise an der Grenze nach Ungarn wieder getrennt.⁴¹ Symeon war über Rom und Aquitanien nach Rouen geeilt, weilte eine Zeit lang bei dem Grafen Wilhelm III. von Angoulême, der ebendieser Pilgergruppe angehört hatte, und erfuhr in Rouen, dass der Herzog Richard gestorben war. Hilfesuchend wandte der Grieche sich nach

hagiographischen Intention einige Stereotype – etwa die Sieben-Jahres-Rhythmen von Symeons Biographie – geschuldet sein. Die wesentlichen Stationen und Aussagen zur Biographie des Trierer Heiligen aber dürften – wie Haverkamp gezeigt hat – zutreffen. Die Synodalakten von Limoges 1031 (s. Anm. 46) behaupteten nicht, wie Lilie annahm, dass Symeon und sein Begleiter im Jahr 1031 in Angoulême waren, sondern „einige Jahre früher“; das passt zum Jahr 1027. Zwar wurde Syrakus bereits 878 von Aghlabiden aus Ifriqiya erobert, doch gab es damals – vielleicht von Arabien abgesehen – kein muslimisches Land, in dem die Gesamtheit der christlichen Bevölkerung vertrieben oder versklavt wurde, wie Lilie meint; auch auf Sizilien gab es unter muslimischer Herrschaft Christen, die als Angehörige einer Buchreligion Schutz genossen. Warum sollte – Lilie möchte es ausschließen – ein Grieche aus Sizilien im späteren 10. Jahrhundert nicht nach Konstantinopel emigrieren? Man wird die Darstellung der Gefangennahme Symeons in der Nähe Kairos gewiss nicht pressen dürfen (der Biograph schrieb ja, ohne die genaueren Verhältnisse zu kennen, nur in Erinnerung an die Erzählung des kürzlich verstorbenen Heiligen); doch dass venezianische Schiffe bis Damiette und damit weit ins Nildelta hinein gelangen konnten, sagt Lilie selbst; auch hier sehe ich keinen Grund, der Vita grundsätzlich zu misstrauen. Die Übereinstimmungen zwischen Ademars Erinnerungen an Symeons Informationen und Eberwins Symeon-Vita, die beide unabhängig voneinander sind, zeigen, dass der Grieche hier und dort im wesentlichen Gleiches berichtete, so etwa die große Hungersnot in Ägypten, siehe Vita c. 8, S. 90 und Ademari Cabannensis Chronicon, cura et studio P. Bourgain iuvamen praestantibus R. Landes et G. Pon, Turnhout 1999 (CCCM 129) (im Folgenden zit. als Ademar mit Buch und Kapitelangabe), III, 47, S. 167) oder die namentliche Nennung des Gefährten Kosmas durch Ademar (s. Anm. 40) und die Vita (c. 14, S. 91); sie sprechen für eine weitreichende Zuverlässigkeit der Vita.

40 Zur Pilgergruppe außer der Vita Symeonis auch Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III, 65, S. 184f.

41 Das Verbot der Weiterreise durch Ungarn und der Umweg, den Symeon einschlagen musste, deutet durchaus darauf hin, dass der griechische Mönch kein Betrüger, wie Lilie (s. Anm. 39) als Möglichkeit ins Auge gefasst hatte, sondern in offizieller Mission unterwegs war.

Verdun und nach Trier, von dort begleitete er im Jahr 1028 den Erzbischof Poppo ins Heilige Land, blieb aber nicht, sondern kehrte mit ihm nach Trier zurück und ließ sich endlich als Einsiedler im Nordturm der Porta Nigra einmauern, um dort 1035 sein Leben zwischen Orient und Okzident zu beenden. Wenige Monate nach seinem Tod wurde er auf Poppo's Betreiben heiliggesprochen.⁴²

Der Biograph Eberwin kannte Symeon also persönlich. Wochenlang reisten sie gemeinsam; jahrelang – noch kurz vor des letzteren Tod – trafen sie einander in Trier; gemeinsam weilten sie 1026 im Heiligen Land.⁴³ Auch der Auftraggeber der „Vita Symeonis“, der Erzbischof Poppo, pilgerte gemeinsam mit dem Griechen zum Grab des Herrn: *huncque famulum Dei eundo et redeundo secum comitatores ac convivores habuit*. Zahlreiche weltliche und geistliche Herren aus Lothringen oder Flandern waren mit ihnen unterwegs. Und dennoch: Der Trierer verlor kein einziges Wort über die Zerstörung von Christi Grab. Wozu auch? Autor und Empfänger hatten ja selbst dort ihr Gebet verrichtet. Eberwin spekulierte schon gar nicht in allegorischem Sinne über die Geschehnisse im Orient. Das ist mehr als auffällig. Ebenso wie Eberwin schwiegen der späte Geschichtsschreiber von St. Vanne, Hugo von Flavigny (um 1100), und der noch spätere anonyme Biograph Richards (nach 1100), von den Zerstörungen oder dem Wiederaufbau in Jerusalem.⁴⁴ Sie schrieben beide erst nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer und schmückten lediglich die fromme Gesinnung während der Reise aus. Die Pilger hatten offenbar keine erinnerungswürdigen Eindrücke, schon gar keine Schreckensmeldungen in Trier und Verdun hinterlassen und von Endzeiterwartung keine Spur. Unser Thema wäre mithin erledigt?

Noch nicht ganz. Denn andere Zuhörer desselben Symeon hielten Erstaunliches fest; ihren Berichten werden wir uns sogleich zuwenden. Die Situation im Bereich der Grabeskirche zur Zeit der Wiederkehr erster westlicher Pilger bietet, wie es scheint, keine Rätsel. Die große Basilika des konstantinischen Kirchenkomplexes war wohl im Zuge der persischen und arabischen Eroberung der Stadt, auf jeden Fall lange vor 1009 verschwunden; von ihr war, von versteckten

42 Zimmermann, Papsturkunden (s. Anm. 35) S. 1128–1131, Nr. 599 und † 600 (zu Anfang 1036).

43 Das ergibt sich aus Eberwins Wendung hinsichtlich der Pilgerreise nach Jerusalem (c. 13): „Imus ergo et redimus eumque nobiscum venire paratum invenimus“: AASS Juni I, S. 91; auch MGH SS 8, S. 209, 46f.

44 Hugo von Flavigny, Chronicon II, 21 (MGH SS 8), S. 395f.; Vita Richardi c. 18, (MGH SS 11), S. 288f. – Zu Hugo neuerdings: P. Healy, The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century, Aldershot – Burlington 2006 (*Church, Faith and Culture in the Medieval West*), 63–88.

Ruinen vielleicht abgesehen, nichts mehr zu erkennen. Alle anderen Monumente lagen, darin stimmen die überlieferten Nachrichten und die Untersuchungen moderner Bauhistoriker überein, mehr oder weniger in Trümmern, als die Pilgergruppe um den Abt Richard Jerusalem betrat. Die Spuren des Heiligen Grabes in der Anastasis sollen – nach den Worten des Yaḥyā al-Antākī – vollends beseitigt worden sein.⁴⁵ Und mehr als das: al-Ḥākim hatte Christen in Bedrängnis gebracht, hatte allenthalben ihre Kirchen ihres Besitzes beraubt und zerstört; die Folgen müssen damals, in den Jahren 1026/1027, noch zu sehen und zu spüren gewesen sein. Und dennoch nichts, trotz Symeons Gegenwart in Trier kein Widerhall von dieser Katastrophe bei dem lothringischen Autor. Al-Ḥākim hatte zwar 1019/20 die Repressalien gegen die Christen widerrufen. Doch die Feindseligkeiten gegen sie hatten trotz seines baldigen Verschwindens (1021) nicht geendet. Der Neubau der Kirche soll – wie erwähnt – erst nach 1036, ja nach 1042 begonnen worden sein. Und dennoch pilgerten die Lateiner – vielleicht seit 1025, spätestens seit dem folgenden Jahr – unentmutigt nach dem Heiligen Land, betreten Jerusalem, kehrten wohlbehalten in die Heimat zurück und bewogen andere, es ihnen nachzutun. Was trafen sie alle in Jerusalem an? Beteten sie unter Trümmern in Ruinen? Vor einem geschändeten Grab? Warum schwiegen sie in Trier und Verdun so beharrlich von der Not der orientalischen Christen, den Zerstörungen und dem Ende aller Zeit? Warum redeten andere?

Ein vollerer Ton als in Trier wurde in Aquitanien angeschlagen. Gerade dort war Symeon mit seinem griechischen Begleiter Kosmas der herausragende Informant. Der Geschichtsschreiber Ademar von Chabannes, der sich in St-Martial zu Limoges zuhause fühlte, aber Mönch und Priester von St-Cybard in Angoulême war, traf beide in dieser Stadt und muss sie – und zwar im Jahr 1027 – ausgiebig befragt haben. Kosmas starb damals dort.⁴⁶ Damit bietet sich die einzigartige Gelegenheit, Berichte desselben Informanten auf ihre Wirkungen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu verfolgen. Die historiographischen Verarbeitungen hier und dort wichen – nicht nur von den Unterschieden der ‚Textsorten‘ bedingt – erheblich voneinander ab; auf die methodologischen Konsequenzen dieses Befunds kann an dieser Stelle freilich nur hingewiesen werden.

Ademar, der das Heilige Land nur aus der Bibel kannte, erkundigte sich nach der Zerstörung des Herrengrabes, nach dem Wüten der Heiden und – nach den

45 Vgl. Canard, *Destruction* (s. Anm. 4) 17.

46 Angoulême, Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III, 65, S. 184f. Genannt wurden Symeon und sein Begleiter in den vermutlich von Ademar erfundenen Akten der Synode von Limoges 1031: *PL* 142, Sp. 1363f.: „Ante hos plures annos quidam ex fratribus de monte Sinai in hanc partem advenerunt occidentuam ... utriusque lingue periti, qui cum diu nobiscum Engolismae fuissent expecantes principem civitatis ... qui alter Simeon, alter nomine Cosmas ...“

Zeichen der Endzeit. Auch der burgundische Chronist Radulfus Glaber, damals, als er seine Chronik schrieb, in den 1040er Jahren, Mönch bald in St-Benigne in Dijon, bald in Cluny, bald von St-Germain in Auxerre⁴⁷ und trotz dieser unruhigen Lebensführung nie im Heiligen Land, lässt sich als Zeuge benennen. Er zehrte zwar kaum unmittelbar von Symeons Informationen, verarbeitete eher Berichte, die er Pilgern wie dem Bischof Ulrich von Orléans verdankte, der um 1025/1028 in Jerusalem das „Wunder“ des Heiligen Feuers erlebt hatte, und auf den sich der Chronist namentlich berief.⁴⁸ Dieser Autor nun zeigte sich ähnlich erschrocken und besorgt wie Ademar; in seiner Chronik überdachte er das einstige Geschehen am Heiligen Grab und zog – entsetzliche Folgerungen.

Eberwin von Trier hatte nur beiläufig des Jüngsten Gerichts gedacht. Eschatologische Naherwartung war seine Sache nicht und den Herrscher von Kairo brachte er schon gar nicht damit in Zusammenhang. Das unterschied seinen Bericht klar von den beiden Zeugen aus Frankreich. Sie unterlagen prädisponierten Wahrnehmungs-, aneignenden Deutungs- und verfremdenden Handlungsmustern, die wenig mit dem Orient, viel aber mit „Babylon“ zu tun hatten, mit dem Antichrist, mit der heilsgeschichtlich-apokalyptischen Deutung des Zeitgeschehens. Warum aber reagierten die Historiographen in Aquitanien und Burgund so anders als der Lothringer, obwohl sie doch zu derselben Zeit schrieben und sich mehr oder weniger auf denselben Informanten stützten, und obwohl sie alle lateinische Christen waren? Jene Prädispositionen allein können es schwerlich erklären. Auch Hugo von Flavigny, der Historiker des Klosters St. Vanne, kannte zum Jahr 1012 die apokalyptische Botschaft eines Mönchs aus St. Vaast in Arras: *quam in brevi sit huius seculi finis*, und befasste sich dennoch nicht mit der Zerstörung des Grabes von 1009.⁴⁹

Schauen wir also nach dem Südwesten Frankreichs. Am 29. September des Jahres 1010 wurde – alsbald von einer Mondfinsternis gefolgt – das Grab des Herrn von den Heiden zerstört; so trug es ein Mönch von St-Martial in Limoges in seine Ostertafel ein.⁵⁰ Woher er es wusste, ist dunkel; vielleicht wurde der Ein-

47 Zu Radulfs Biographie vgl. France, Introduction, in: Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque (s. Anm. 31), hier S. XXX und S. XXXV–XLV.

48 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 19, S. 202 „... quid viderit nobisque narra-verit ... miraculum.“ Zur Quellenfrage vgl. France, Introduction, in: Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque (s. Anm. 47), hier S. XLVII–XLVIII. – Zu Ulrich vgl. auch oben S. 105.

49 MGH SS 8, S. 390, 24f.

50 MGH SS 2, S. 252 (ein Eintrag in eine Ostertafel): „1010 eclipsis lunae facta est Nonis Octobris hora 3. Ipso anno confractum est sepulcrum Domini a paganis 3. Kalendas Octobris“. Der 29. September ist in der lateinischen Kirche der Festtag des Erzengels Michael; die Ostkirche beging dessen Fest am 27. September. Ich halte für denkbar, dass das Tagesdatum der Ostertafel erst durch die Befragungen des Mönchs Symeon

trag erst später, vielleicht durch Ademar hinzugefügt,⁵¹ vielleicht auch schlug sich in ihm dieselbe Nachricht nieder, die Rom und den Papst erreicht haben könnte; Moissac lag ja nicht allzu weit von Limoges (ca. 100 km) entfernt. Redende Zeichen waren damals am Himmel unter den Sternen erschienen, bald wütete Dürre, bald Überschwemmung, bald Pestilenz, bald Hunger; Sonnen- und Mondfinsternisse verhießen Unheil. Der Mönch, der sich an das bedrohliche Chaos erinnerte, eben Ademar von Chabannes,⁵² hatte zur nämlichen Zeit im Süden, oben am Himmel, mitten im nächtlichen Sturm ein gewaltiges Kreuz und die Gestalt des Herrn daran hängen gesehen, der ein Tränenfluss entströmte. Der Schauende war tief erschrocken und weinte bitterlich. Das Kreuz war feuerfarben und blutrot, die halbe Nacht über erlosch es nicht, bis der Himmel es verbarg. Er aber, Ademar, wusste, das Kreuz werde am Tag des Gerichts am Himmel erscheinen;⁵³ irritiert und ergriffen schwieg er über seine Vision, bis er sie zwanzig Jahre später seiner Chronik anvertraute; der Herr sei Zeuge, dass er solches tatsächlich geschaut habe. Was aber hatte der Mönch einst gefürchtet? Und warum erinnerte er sich nun? Hatten Symeons Gegenwart und seine Berichte Fragen provoziert, Erinnerungen geweckt, die jetzt, unter dem Eindruck des Gehörten, neues Gewicht erlangten und nach Deutung riefen?

Ademars Zeugnis ist nicht minder interpretationsbedürftig als jenes des Trierer Eberwin. Der Mönch von St-Cybard blickte eben, um das eintausendste Jahr von Christi Passion, auf jenes Schreckensjahr 1010 zurück. Damals habe, so erinnerte er sich nun, und die Rückschau klärte ihm vieles, der Bischof Hilduin von Limoges nach fehlgeschlagenen Glaubensdisputationen die Juden zur Taufe gezwungen und die vielen, die sich widersetzten, aus der Stadt gejagt, manche hätten sich damals selbst getötet. In demselben Jahr wurde das Grab des Herrn „von Heiden“, „von Juden und Sarazenen“, zerstört. In der Erinnerung rückte

durch Ademar von Chabannes (vgl. unten im Text) in Westen bekannt wurde, dass Ademar aber den von Symeon genannten Michaelstag nach dem lateinischen Festkalender datierte und damit die Grabzerstörung um zwei Tage zu spät ansetzte. Der 27. Sept. als Beginn des Abrisses ist durch die orientalischen Quellen gesichert, vgl. Halm, *Kalifen* (s. Anm. 1) 224; Canard, *Destruction* (s. Anm. 4) 17f. nennt mit Yahyā den 28. Sept. (5 Safar).

51 Die Mondfinsternis hatte erst am 7. Oktober 1010 stattgefunden, wurde aber vor der Nachricht aus Jerusalem eingetragen, vgl. die vorige Anm.

52 Ademar, *Bourgain* (s. Anm. 39) III 46, S. 165f. Zur Sache vgl. D. F. Callahan, *The Tau Cross in the Writings of Ademar of Chabannes*, in: *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, ed. by M. Frassetto, New York 2002, 63–71.

53 „Nam et in die quando iudicabit Dominus mundum apparebit signum crucis in caelo in testimonio victoriae Christi et gloriae sanctae ecclesiae suae.“, zit. nach Callahan, *The Tau Cross* (s. Anm. 52) 68f. Anm. 16.

der Chronist zwei Geschehnisse zeitlich zusammen, die nichts miteinander zu tun hatten.⁵⁴ Ademar wiederholte dazu – ohne die Notiz über die Mondfinsternis – die knappe Nachricht aus St-Martial, fügte aber weitere Informationen hinzu, die er eben Symeon, vielleicht auch dem gerade, im Jahr 1027, aus Jerusalem zurückgekehrten Bischof Rudolf von Périgueux oder einem anderen Pilger jener Gruppe um den Grafen Wilhelm von Angoulême und Richard von St. Vanne verdankte.⁵⁵ Was der Geschichtsschreiber nun aber festschrieb, besaß apokalyptische Züge. Sie stellten das Handeln des Kalifen ins Zentrum.

Juden im Westen nämlich und die Sarazenen Spaniens hätten Briefe nach dem Orient geschickt, in denen sie die Christen anklagten, sie hätten die Truppen der (West-)Franken gegen die Sarazenen im Osten gehetzt. Kannte der Chronist den Aufruf Sergius IV.? „Nabuchodonosor von Babylon“, so weiter Ademar, habe zornentbrannt ein Gesetz erlassen, wer nicht Sarazene würde, werde versklavt oder getötet. Zahlreiche Christen hätten sich den Drohungen gebeugt, nur der Patriarch von Jerusalem und zwei Jünglinge in Ägypten hätten den Martertod auf sich genommen und fortan Wunder gewirkt. Die Kirchen seien eingerissen, das Grab des Herrn sei dem Erdboden gleich gemacht worden. Doch der Grundstein (*lapis monumenti*) habe gleich einem Diamanten dem Feuer getrotzt. Die Geburtskirche in Bethlehem sei durch ein Wunder verschont geblieben, ebenso das Kloster auf dem Sinai. Als diese Rettung dem „König von Babylon“ gemeldet

54 Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III, 47, S. 166f. In der sog. α -Version der Chronik (ed. R. Landes ebd. S. 10) hatte Ademar den Bekehrungsversuch des Bischofs nicht erwähnt. Auch glich der Satz über die Grabzerstörung nur wenig dem Eintrag der Ostertafel von St-Martial. Erst in der sog. β -Fassung der Chronik glich Ademar den Wortlaut der Ostertafel an, während die γ (oder C)-Fassung *paganis* durch *Judeis et Saracenis* ersetzte. Der Chronist verschärfte also mit der Zeit seine antijüdische Schuldzuweisung. – Der einzige jüdische Bericht von diesen Geschehnissen, der späte und schwer zu datierende sog. Anonymus von 1007, setzte die Verfolgung, ohne sie mit den Zerstörungen in Jerusalem in Verbindung zu bringen, zum Jahr 1007; er ist frühestens im späteren 11. Jahrhundert entstanden, möglicherweise aber erst deutlich später. Zu diesem – in seiner Verlässlichkeit von ihm angezweifelte – Bericht vgl. K. R. Stow, The „1007 Anonymous“ and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages, Cincinnati 1984 (*Hebrew Union College Annual Supplements* 4), wieder in: Ders., Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response, Aldershot – Burlington 2007, 1–91 (die Handschrift erst 14. Jh.); vgl. weiter und für größere Zuverlässigkeit plädierend: R. Landes, The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe, in: From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Thought, ed. by J. Cohen, Wiesbaden 1996 (*Wolfenbütteler Mittelalter-Studien* 11), 79–112, hier 88–92.

55 Zu Rudolf vgl. Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III 48, S. 171, zu Wilhelm vgl. ebd. III, 65, S. 189f.

wurde, seien er und sein Sarazenenvolk in sich gegangen, hätten die Gewalttaten gegen die Christen bereut und die Grabeskirche wieder aufgebaut⁵⁶ – freilich nicht so groß und so schön, wie sie Helena, die Mutter Konstantins, errichtet hatte. Als bald habe drei Jahre lang eine schwere Hungersnot das Land der Sarazenen heimgesucht, anschließend hätte das Schwert unter ihnen gewütet, die Völker Arabiens hätten ihr Land verheert. Der „babylonische König“, der sich in Hochmut wider Gott erhoben hatte, sei gefangen, gefoltert, getötet, sein Leichnam ins Meer versenkt worden.

Manches an diesem Bericht – wie die Schonung des Sinai-Klosters oder der Einfall feindlicher Stämme ins Fatimidenreich, wie die Hungersnot oder der rätselhafte Tod des Kalifen – traf, wenn auch mit einigen Deformationen, zu. Ademar aber irritierte die eigentümliche Kooperation zwischen dem Westen und dem Osten bei den Angriffen auf das Heilige Grab: Juden waren im Westen verfolgt worden, Juden hatten die Zerstörungen im Osten angestiftet. Doch wohl gemerkt: Ademar erklärte deren Verfolgung zu keiner christlichen Strafaktion gegen die Anstifter der Zerstörungen, er stellte dieselben eher umgekehrt als einen Vergeltungsschlag der Juden dar, als deren Rache für die Verfolgungen durch den Bischof von Limoges.

Was immer Symeon vom Sinai erzählt haben mochte, der Mönch von St-Cybard konnte es nur auf seine Weise auslegen; und er tat es. Der Schlüssel dafür war im Orient zu suchen, mit einem an der Heiligen Schrift geschulten Blick. Verbarg sich etwa hinter Ademars *Nabuchodonosor* in christlicher Umdeutung der verborgene Imam der Drusen, von dem der Chronist tatsächlich erst von Symeon, nicht schon im Jahr 1010 erfahren haben könnte, ihr Messias? Auch in Ägypten konnten sich die Lehren der Drusen erst mit der Zeit verbreiten. Der biblische Babylonier aber galt im Westen als Präfiguration des Antichrist, wie Ademar sehr wohl wusste.⁵⁷ Kündigten sich mit der Ungeheuerlichkeit der Grabzerstörung die längst verheißenen Ereignisse an, von denen die heiligen Schriften handelten? Das *mysterium iniquitatis*, von dem Paulus gesprochen hatte? War der Antichrist schon geboren? Wirkte er schon?

Wie zur Antwort verwies der Chronist auf häretische Manichäer, die eben in Aquitanien das Volk verführten. Sie lehnten Taufe, Kreuz und jede heilsame Lehre ab, lebten nach außen keusch, unter einander aber der Wollust ergeben. „Es waren die Boten des Antichrist, die viele vom Glauben abfallen ließen.“⁵⁸ Hatte Ademar zunächst, in der Früh-, der sog. α -Fassung seiner Chronik, von

56 In der sog. α -Version von Ademars Chronik (s. Anm. 54) wurde das Grab erst nach dem Tod des *Admiratum* (mithin nach 1021) wieder aufgebaut.

57 Vgl. Landes, *Massacres* (s. Anm. 54) 98 Anm. 61.

58 Ademar, *Bourgain* (s. Anm. 39) III, 49, S. 170 (um 1017/18).

ihrem Auftreten bloß berichtet, so erschienen sie nun als die Boten, *ut nuntii Antichristi*!⁵⁹ Nicht als irgendwelche Vorläufer! Und noch einmal: Manichäer wurden in Orléans entdeckt; sie waren aus dem Orient instruiert: „Sie beteten den Teufel an, der ihnen zuerst in Gestalt eines Äthiopiers, dann eines Lichtengels (*angelus lucis*) erschienen war ... Überall im Westen erhoben sich die Boten des Antichrist (*nuntii Antichristi*).“⁶⁰ In Ost und West reckten die endzeitlichen Feinde Christi ihr Haupt empor. Mit der Zeit, als seien ihm durch Symeons Bericht die Augen geöffnet worden, offenbarte sich dem Priester, Mönch, Geschichtsschreiber und heilsbedachten Prediger die Wahrheit dessen, was sich zuvor ereignet hatte. Jetzt erschütterte ihn erneut die erinnerte Vision vom blutigen Kruzifix und er vertraute sie als Zeichen des sich nahenden Gerichts seiner Chronik an.

Der besorgte Mönch blieb wachsam, gerade, wenn er sich der Wissenschaft hingab. Er las in den „Kategorien“ des Aristoteles, als plötzlich die Sonne sich verfinsterte, und er zu Tode erschrak. Es geschah im eintausendsten Jahr nach Christi Passion und weckte noch einmal Erinnerungen, jetzt an eine „zehn Jahre“ zuvor erlebte Eklipsis, die damals mit dem Gericht rechnende Gläubige verängstigt nach Jerusalem hatte aufbrechen lassen. Gemeint war doch wohl die große Gruppe um Richard von St-Vanne, deren Zug nach Osten von 1026/1027 hier eine eschatologische Deutung erfuhr. Hastig notierte Ademar auf den Rand seiner Handschrift, was er und andere eben jetzt, um 1033, wahrgenommen hatten: „Nebeldunst in den Lüften gen Norden sowie Haupt und Brust einer menschlichen Gestalt“.

Ademar wagte keine Deutung. Das Gesicht aber verhieß Gefahr. Als bald machte er sein Testament und eilte mit einem von apokalyptischem „Komm“ (Apoc. 22, 7–17) widerhallenden Gebet auf den Lippen nach Jerusalem: „Komm, unsichtbarer Herr, segne das Opfer, das dir bereitet. Komm, Unaussprechlicher, der Adam, Isaak und Jakob segnete. Komm, segne das Brandopfer Christi, das bereitet ... Komm, ewiger König, schütze dein Reich, unser Opfer, unser Priestertum. Komm, Herr Herrscher. Komm, rette dein Volk vor der Irrlehre. Komm, Herr, Erlöser der Welt. ... Komm, heiligster Vater, komm und befreie die Gefangenen, lass die Wanderer heimkehren in ihre Heimat. Komm, schütze die Büßenden ... Komm, und sind wir gleich unwürdig, zürne in väterlicher Milde, dass wir nicht sterben, bevor du dich unser erbarmtest.“⁶¹ Ademar kehrte nimmer zurück.

59 In der sog. α -Version seiner Chronik (s. Anm. 54, dazu S. 19) hatte Ademar das Auftreten von Manichäern in Orléans und Toulouse nur erwähnt, ohne sie mit dem Antichrist in Verbindung zu bringen. So wird deutlich, wie sich die eschatologische Gegenwartsdeutung dem Chronisten erst allmählich in der Rückschau herausbildete.

60 Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III, 59, S. 180 (um 1022).

61 Vgl. J. Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, 67f.

Sein Bericht gibt gerade im Vergleich zu Eberwins Symeon-Vita manche Rätsel auf. Der Mönch von St-Cybard in Angoulême wusste, so scheint es, bevor er selbst im Jahr 1033 nach Jerusalem pilgerte,⁶² was dort geschehen würde; er berichtete es im Zusammenhang mit apokalyptischen Befürchtungen, die er mit anderen teilte, und er deutete das eben Erfahrene durch früheres Geschehen und umgekehrt. Ademar feierte, so hätte man zu folgern, den Wiederaufbau, bevor er stattgefunden hatte. Oder berichteten seine Informanten anderes als die Deduktionen, die heute unter Bauhistorikern kursieren? Hatten Ademars Zeugen bereits eine renovierte Anastasis und eine wieder hergestellte Grab-Aedicula vor Augen und in ihnen ihr Gebet verrichtet? Eberwins, eines Jerusalempilgers und Augenzeugen, Schweigen über die Zerstörungen könnte es bestätigen.

Eklatante Differenzen zwischen den Geschichtsschreibern hier und dort aber verlangen nach Erklärungen. Beide stützten sich weithin auf fremde und weniger auf eigene Erinnerungen. Erst im Nachhinein hatte man im Westen von den Zerstörungen in der Heiligen Stadt erfahren. Byzanz wusste früher Bescheid und reagierte anders. Der Westen indessen übte sich in Zeichendeutung, Zeichen am Himmel, in der Welt und unter den Menschen. Hier und jetzt wurde zurückliegendes Geschehen in Jerusalem und in Babylon zum Zeichen und mit dem früher selbst Wahrgenommenen und Erinnernten vereint.

Eberwin blendete nicht wie der Chronist von St-Cybard auf die verflossenen Jahrzehnte zurück, sondern begründete lediglich Symeons Anwesenheit in Trier. Zeichendeutung erübrigte sich da. Die eigene Erfahrung hatte nichts zu ergänzen. Nicht einmal seine eigenen Pilgererlebnisse flocht der lothringische Biograph in das Leben seines Heiligen ein. In welcher Gesinnung er und seine Begleiter die Mühen der Pilgerfahrt auf sich genommen hatten, tat im Kontext des Heiligenlebens nichts zur Sache. Nur soviel wird deutlich: Eberwins Pilgergruppe hatte ihre Andacht in Jerusalem ohne erwähnenswerte Schwierigkeiten verrichtet. Die alte Konstantinsbasilika hatte keiner von ihnen jemals betreten, ihre Ruinen, wenn sie überhaupt noch zu Tage lagen, kaum wahrgenommen; die schwersten Schäden an der noch immer imposanten Anastasis-Rotunde und am Golgatha-Bereich aber müssen seit 1009, nach den ‚Toleranzedikten‘ al-Ḥākims von 1020 und nach seinem Verschwinden 1021 notdürftig behoben, das Heilige Grab wieder der Andacht zugänglich gewesen sein. Waren sie einst tatsächlich völlig zerstört worden? Man mag Zweifel hegen. Nur der Christ Yaḥyā al-Anṭākī behauptete es – vielleicht in polemischer Absicht.⁶³ Man darf seinen Zornausbruch wohl nicht allzu wörtlich nehmen.

62 Die zitierte Passage gehört nicht zum Sondergut der sog. C-Fassung Ademars, sondern zum ursprünglichen Bestand.

63 Yaḥyā bestätigte ausdrücklich, dass die Christen jeglicher ‚Konfession‘ in Jerusalem seit 1020 wieder ihre Andacht verrichten durften, und zwar im Atrium der Anastasis und in deren Ruinen, Yaḥyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 14, 47, S. 306.

Weitere westliche Berichte lassen jedenfalls zögern. Da ereignete sich um 1025/1028 während des Karsamstags, als eben die Herabkunft des Heiligen Feuers ersehnt wurde, ein gefährlicher Zwischenfall, mithin während jener wunderbaren Zeremonie, die nach Auskunft muslimischer Geschichtsschreiber den Anlass für die Zerstörung der Grabes- und anderer Kirchen sowie der Synagogen in Syrien und Ägypten geliefert hatte.⁶⁴ Radulfus Glaber berichtete darüber aufgrund der insgesamt glaubwürdigen Erzählung, die er dem Bischof Ulrich von Orléans verdankte. Ein Muslim habe das Spektakel zur Provokation genutzt und laut, während die Gläubigen auf das Entzünden des Lichts warteten, *Aios Kyrrieleison* geschrien, habe einem Christen die Kerze aus der Hand gerissen, fortzurennen versucht. Lärm erhob sich, der Dieb wurde eingeholt und fand im Gedränge bei seinen eigenen Leuten den Tod. Unter den Sarazenen habe dieses Ereignis Entsetzen, unter den Christen laute Schadenfreude geweckt. Eine der sieben Lampen aber, jene nämlich, die das wunderbare Feuer entzündete, habe der Bischof vom Patriarchen erstanden und mit nach Hause gebracht.

Die Anastasis, so ergibt sich, war demnach spätestens in diesen Jahren, mithin um 1025/1028, soweit wieder hergestellt, dass jenes Feuerwunder (das eine versteckte Mechanik ermöglichte) inszeniert werden konnte.⁶⁵ Die wenn auch späten Nachrichten über die drei oder vier Pilgerfahrten des berüchtigten Schlagetots Fulco Nerra von Anjou (um 970–1040) – sie wurden zumeist erst im ausgehenden 11. und im früheren 12. Jahrhundert fixiert – können es bestätigen: „Aus Angst vor der Hölle“, stets zur Buße sei der Graf nach Jerusalem gepilgert, und zwar sowohl vor als auch nach dem Abriss der Grabeskirche, zuletzt auf jeden Fall, bevor Konstantin IX. sich um deren Erneuerung hatte kümmern können (1040).⁶⁶ Indes, irgendeinen Nachhall der Zerstörungen in Jerusalem sucht man aus Fulcos Umfeld vergebens – und das, obgleich sein normannischer Nachbar Richard dem geschundenen Land finanziell zu Hilfe eilen wollte,⁶⁷ und der Graf von Anjou vermutlich auch nicht mit leeren Händen dorthin zog. Gewiss tat es der Herzog Robert von der Normandie nicht, der an der großen Pilgerfahrt von 1033 teilnahm.⁶⁸ Statt dessen erzählte man sich die erbauliche Geschichte,

64 Canard, Destruction (s. Anm. 4) 20–26.

65 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 19, S. 202 mit Anm. 2. Der Bischof Ulrich († 1035), der als Gesandter seines Königs Robert nach Konstantinopel und bis nach Jerusalem pilgerte, hatte vielleicht auf seiner Rückkehr den Weg über Cluny genommen, wo Radulfus damals weilte.

66 Zu Fulco: B. S. Bachrach, Fulk Nerra, the Neo-Roman Consul, 987–1040. A Political Biography of the Angevin Count, Berkeley – Los Angeles – London 1993.

67 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 21, S. 36. Ungewiß ist, ob diese Gabe von 100 Pfund Gold an das Heilige Grab vor oder nach der Zerstörung erfolgte.

68 Rodolfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 20, S. 202–204.

wie der Graf mit seinen höchst eigenen Zähnen einen ansehnlichen Brocken aus dem von den Heiden streng bewachten steinernen Grab des Herrn herausgebissen, als Reliquie nach Hause gebracht und seiner Stiftung Beaulieu überlassen habe.⁶⁹ War es ein Trümmerstück, das er mit den Zähnen fortschleppte, und an das sich die Erzählung knüpfte, eine ätiologische Legende? Einerlei: Das Grab war nach diesem Bericht intakt und kein weiterer Besuch des beißfreudigen Grafen weckte Zweifel daran.

Der Rückblick der Chronisten aber bewirkte vor allem ein Zweites. Er rief Erinnerungen an die eschatologischen Sorgen der Jahrtausendwende wieder wach. Sie waren unvergessen und jetzt durch die tausendste Wiederkehr von Christi Passion erneuert, wenn auch von der weiteren Entwicklung überlagert. Ja, jetzt erlaubten sie dem Chronisten, die Vergangenheit in neuem, eben heilsgeschichtlich-apokalyptischem Licht zu deuten. In den Kreisen des Reformmönchtums Aquitaniens und Burgunds, in cluniazensischem Milieu, hatten jene Sorgen ein breites Echo hinterlassen. Ademar stand ja den Cluniazensern nicht fern, wie seine wiederholt bezeugte Verehrung gegenüber Odilo von Cluny belegen kann,⁷⁰ und Radulfus Glaber gehörte selbst zu ihnen. War es also die geistige Prägung durch die Reformgesinnung, die nun im Verein mit dem erst unlängst aus dem Orient herzu geflossenen Wissen in der Rückschau die Wahrnehmungen und eschatologischen Erwartungen, die Fragen und Deutungen der beiden Geschichtsschreiber beherrschte? Es kann nur vermutet, nicht stringent bewiesen werden. Doch Vorwissen lenkt allemal die Fragen und das Interesse; und der einstige Großabt von Cluny, Odo, und sein zweiter Nachfolger, der zur Zeit regierende Odilo (992–1049), dem Radulf sein Werk widmete, beachteten durchaus die eschatologischen Zeichen ihrer Gegenwart.⁷¹

Ademar fragte also jetzt, als Symeons Anwesenheit Gelegenheit bot, nach dem zurückliegenden Geschehen in Jerusalem und in Ägypten, das er in Antichrist-Erwartung als Babylon deutete, erkannte in dem Berichteten die Zunahme endzeitlicher Zeichen, wie er solche schon früher im eigenen Land wahrgenom-

69 Die Quellen zu Fulcos Pilgerreisen stammen – von zwei knappen Notizen bei Radulfus Glaber, France (s. Anm. 31), II, 5, S. 60 (die erste Pilgerfahrt: „metu gehenne territ“) und IV, 26 ebd. S. 212–214 abgesehen – erst aus dem früheren 12. Jahrhundert und sind bereits sagenhaft ausgeschmückt: L. Halphen – R. Poupardin, *Chroniques des Comtes d’Anjou et des Seigneurs d’Amboise*, Paris 1913; knapp auch die Erinnerung seines Enkels Fulco Rechin: ebd. S. 234 (dort aber nur zwei Fahrten erinnert, dazu die Errichtung des Kloster Beaulieu „in honore Dominici Sepulcri“, in dem Fulco bestattet wurde). Radulfus erwähnte (IV, 26) nur drei Reisen nach Jerusalem.

70 Vgl. im Index s. v. Odilo.

71 Eschatologische Tendenzen in Cluny: J. Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: *DA* 45 (1989) 381–473, hier 413–416.

men hatte, und rückte, was er erfuhr, in einen apokalyptischen Kontext und mehr als das: Er zog für seine Person die Konsequenzen und pilgerte in die Heilige Stadt, um dort das Ende zu erwarten. Spiegelte also das eigentümlich apokalyptische Licht, in das Ademar das letzte Buch seiner Chronik tauchte, aus dem Orient herzu geflossene Gerüchte über den Gott-Anspruch des „Königs von Babel, der sich in Hochmut wider Gott erhoben hatte“, des „Nabuchodonosor von Babylon, den sie Admiratum heißen?“⁷² Aus Babylon aber kam der Antichrist.

Jerusalem war nicht irgendeine Stadt; Jerusalem war Hauptort im Endzeitdrama. Die Stadt war ein Gedächtnisort dreier Religionen, der Vergangenheit und Gegenwart in sich barg, war die heilige Stadt von Juden, Christen und Muslimen. Am Tag des Herrn wird dort Gericht gehalten über die Feinde Israels. Christen erwarteten dort, genauer: im Tal Josaphat, das mit dem Kidrontal zwischen Tempel- und Ölberg identifiziert wurde, die Wiederkehr des Herrn zum jüngsten Gericht. Auch für Muslime war Jerusalem der Ort des Endgerichts und der Auferstehung⁷³. Zur Zeit der Jahrtausendwende pilgerten sie alle dorthin, Muslime, Christen, auch Juden, denen die heiligste Stätte, der Tempelberg, zu betreten von den muslimischen Machthabern verboten war; so versammelten sie sich am 7. Tag des Laubhüttenfests auf dem Ölberg und blickten von dort hinüber zum Berg, den nun zwei Heiligtümer der Muslime krönten. Hier, in Jerusalem, offenbarten sich die unterschiedlichen Weisen, in denen Juden, Christen und Muslime Gott priesen, die göttliche Weltlenkung wahrnahmen und die Seligkeit erhofften. Im Gedenken an Jerusalem konnten ihre unterschiedlichen Weltgerichtsvorstellungen aufeinander stoßen. Was immer hier, in der heiligen Stadt, geschah, es konnte und durfte die Gläubigen nicht unbeteiligt lassen, musste sie erregen und erregt sie noch immer.

Ganz im Unterschied zu dem Trierer Bericht nahmen die beiden cluniazensisch geprägten Autoren das Geschehen im Orient als apokalyptische Bedrohung wahr und deuteten es gemäß verbreiteter Vatzinien, die eben für die Zeit um die eintausend Jahre nach Christus den Antichrist ankündigten. War es ein Irrtum? Gewiss, die Grabeskirche sei, wie man sich im Westen erzählte, bereits wenige Jahre nach der Zerstörung noch unter demselben Kalifen durch seine christliche Mutter mit Namen Maria wieder aufgebaut worden und die Christen auch des Westens hätten reiche Gaben zu ihrer neuerlichen Ausstattung gebracht.⁷⁴ So vermeldete es Radulfus Glaber (III, 25) und traf sich darin, ohne dass wir seine

72 Ademar, Bourgain (s. Anm. 39) III, 47, S. 166, 14f.

73 Jerusalem als Pilgerzentrum für Muslime: Elad, *Islamic Worship* (s. Anm. 5) 51–77; speziell im frühen 11. Jahrhundert: ebd. 68–77; Jerusalem im Endzeitglauben: ebd. 78–82 und 141–146 (zur eschatologischen Bedeutung des Ölbergs).

74 Der Wiederaufbau wurde erst 1027 unter al-Ḥākims Nachfolger begonnen: Halm, *Kalifen* (s. Anm. 1) 227.

Quelle wüssten, wenigstens teilweise mit dem älteren Ademar. Man verfügte also im Westen über nicht näher nachprüfbare Informationen über einen frühen Wiederaufbau der zerstörten Grabkirche und des Heiligen Grabes; vielleicht waren auch nur umfangreichere Ausbesserungsarbeiten nötig geworden. Der Kahlkopf, der Jerusalem nie sah, vollendete seine Chronik etwa zu der Zeit, als die Renovationen Konstantins IX. in Jerusalem abgeschlossen waren; doch dürfte er auf ältere Informationen zurückgegriffen haben. Heilspendendes Handeln aber gehörte nicht anders zu den Zeichen der Endzeit als die Zunahme der Not.

Radulfs Haltung war freilich ambivalent; manches gab er als fremde Ansicht, nicht als eigenen Glauben aus. Hatten sich die früheren eschatologischen Erwartungen, die mit den ersten Informationen aus dem Orient einhergingen, verflüchtigt? War nur noch ihr Nachhall bei Radulf zu vernehmen? Im Nachhinein ist man ja stets klüger als im Vorfeld oder auf dem Höhepunkt einer Krise. Das gilt für Apokalypsen nicht anders als für die Finanzkrisen aller Zeiten. Erst das erlebte und überdachte Geschehen macht uns weiser, nicht die Ahnung. So ganz geheuer war dem Mönch in Cluny die Sache nicht. Waren nicht viele dem Werben des Kalifen erlegen und abtrünnig geworden? Peitschten nicht die Sünden der Erde die Himmel? Wankte nicht der Glaube in allen?⁷⁵ Hatten nicht die vielen „Frieden, Frieden“-Rufer, die allenthalben aufgetreten waren, ihre Eide vergessen und sich wieder dem Bösen ergeben, dem Geiz, der Raublust, dem Ehebruch und der Wollust?⁷⁶ Zogen nicht unendliche Christenscharen allein aus Reise- und Abenteuerlust nach dem Grab des Herrn, gaben also ihre Devotion und Heilssehnsucht nur vor?⁷⁷ Und waren falsche Christen nicht gleichfalls Zeichen der Endzeit?

Wir halten einen Moment inne. Sind solche Überlegungen, ist solche Wendung ins Subjektive zulässig? Heißt das nicht, dem Chronisten die eigenen Worte im Munde zu verdrehen? Und widerspricht ein solches Vorgehen nicht der historischen Methode, die sich allein auf explizite Zeugnisse verlässt, nicht auf Sprachspiele? Radulf war zweifellos ein aufmerksamer Beobachter seiner Gegenwart. Er registrierte, was andere glaubten und meinten. Doch glaubte er selbst, der Mönch, nur weil er schwieg, nichts? Der Chronist hatte nicht einzelne Zeitgenossen im Blick, sondern ein allgemeines Verhalten. Er verkündete nicht lauthals, was er früher und was er jetzt, als er seine Beobachtungen niederschrieb, dachte. Vielleicht war er eines Besseren belehrt worden, vielleicht harrte er weiterer Zeichen. Das Argumentum e silentio sticht jedenfalls nicht. Es ist nicht lange her, da wurden in der Tat Arbeiten zur Naherwartung der Endzeit um die Jahr-

75 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 25, S. 210–212.

76 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 16f., S. 196–198.

77 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), IV, 18, S. 200.

tausendwende im Westen mit der Bemerkung abqualifiziert: Hätte es sie gegeben, dann müssten in Byzanz analoge Zeugnisse vorliegen. Sie gäbe es aber nicht, deshalb sei auch im Westen mit jenen Sorgen nicht zu rechnen.⁷⁸

Es war Nichtwissen, das so munter kritisieren und die Notwendigkeit weiterer Quellensichtung auf sich beruhen ließ. Die Urteilsbasis wurde mittlerweile von Byzantinisten umfassend revidiert,⁷⁹ das Urteil der Mediävisten selbst aber nicht; es wird weiterhin von vielen Historikern geteilt. Tatsächlich stand der lateinische Westen in den fraglichen Jahrzehnten mit Byzanz in regem Austausch über die Auslegung der Apokalypse des Johannes und die Geltung ihrer Vorhersagen. Das eintausendste Jahr nach Christi Geburt und Passion galt hier wie dort als brandgefährlich.⁸⁰ Allein schon die vielen hochrangigen klerikalen abendländischen Pilger, die das byzantinische Reich durchquerten, trugen ein entsprechendes Wissen des Ostens nach dem Westen. Die Zerstörung der Kirchen durch al-Ḥākim scheint allerdings unter byzantinischen Gelehrten und Mönchen keine eschatologischen Befürchtungen geweckt oder vertieft zu haben. Dafür war sie als bloße Gewaltmaßnahme, wie sie sich Byzantiner auch selbst zu Schulden kommen ließen, zu unspezifisch. Deren Zeichen für die Endzeit waren im Wesentlichen anderer, etwa astrologischer Natur; da musste vor allem irgendwie Konstantinopel selbst, die „Siebenhügelige“, betroffen sein. Doch auch im Westen hatten die eintreffenden Nachrichten von der Grabzerstörung, soweit die schmale Quellenbasis erkennen lässt, zunächst keine Endzeitängste geweckt.

Zweifel an der Aktualität des Endzeitglaubens sind heute in der Tat weit verbreitet. Nur wenige Historiker akzeptieren eschatologische Naherwartung um die Jahrtausendwende; die meisten haben sich längst dagegen entschieden oder gestehen sie nur vereinzelt Zeugen aus dem ungeschulten Volke zu, allenfalls

78 Derartige Überlegungen gehen weitgehend zurück auf A. A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, in: *Byz* 16 (1942/43) 462–502, hier etwa 487.

79 G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München 1972, bes. 93–98; W. Brandes, *Liudprand von Cremona (Legatio Cap. 39–41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 A.D.*, in: *BZ* 93 (2000) 435–463, bes. 454–464; I. Ševčenko, *Unpublished Byzantine Texts on the End of the World About the Year 1000 AD*, in: *Mélanges Gilbert Dagron*, in: *TM* 14, Paris 2002, 561–578; P. Magdalino, *Une prophétie inédite des environs de l'an 965 attribuée à Léon le Philosophe (Ms Karakallou 14f., 253r–254r)*, in: ebd. 391–402; Ders., *The Year 1000 in Byzantium*, in: *Byzantium in the Year 1000*, ed. by P. Magdalino, Leiden – Boston 2003 (*The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, Bd. 45*), 233–270.

80 Vgl. dazu den Beitrag von W. Brandes in diesem Band.

noch Häretikern, nicht der ‚großen Masse‘ rechtgläubiger Gelehrter. Diese Historiker zerteilten und verteilten das Wissen ohne den Hauch eines Beweises für die Berechtigung zu einem derartigen Vorgehen. Die überliefernden Texte indes kursierten durchweg im Milieu der Gelehrten. Keine Quelle verzeichnet zudem alles, was geschah oder was auch nur der Berichterstatter sah und wusste. Wir müssen stets aus den wenigen erhaltenen Indizien, versteckten, zufälligen Hinweisen und scheinbar nebensächlichen Winken auf umfassendere Zusammenhänge zurückschließen, auf einstiges Wissen, frühere Wahrnehmungsweisen und Denkstile; wir müssen als Historiker stets hypothetisch denken. Ein reiner Text- oder Quellenpositivismus ist schlechthin unmöglich.⁸¹ Die Zeugnisse vergangenen Lebens und unser Wissen um Wahrnehmungs- und Denkweisen jener Zeiten müssen miteinander verbunden werden, um Annäherungen an die Vergangenheit zu ermöglichen – und sei es bloß hypothetisch. So müssen wir nach den nicht explizierten, nach den impliziten Vorstellungshorizonten der Chronisten fragen. Das aber unterscheidet die historische Methode nicht vom täglichen Leben, das tatsächlich eine einzige Sequenz eines von bewussten und unbewussten Hypothesen gesteuerten Verhaltens ist.

Der Weg zu einer geschichtswissenschaftlichen Annäherung an die Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende scheint mit vielen Vorbehalten, mit Nichtwissen und Missverständnissen gepflastert, mit der Beharrungskraft auch von Vorurteilen. Mir scheint, es mangelt vor allem an Unterscheidungen. Der innere Konflikt zwischen sicherem Wissen und Ungewissheit war auch den früheren Zeugen nicht fremd. Sie wussten: Die Erwartung, selbst das Erscheinen des Antichrist waren noch nicht das Jüngste Gericht, Endzeit war noch nicht der Weltuntergang, die Annäherung und Nähe noch nicht das Ziel. Dieses blieb, wie es der Herr verkündet hatte, verborgen, jene waren es nicht. Deshalb konnten die Zeichen des heraneilenden Zieles in Sorge versetzen, Ängste wecken, Fragen provozieren, Verhalten und Handeln der Gläubigen lenken. Und eben dies war um die Jahrtausendwende der Fall. Die Prophezeiung schien erfüllt, und der Zeichen waren zu viele, als dass sie übergangen werden durften. Wie also waren sie, wie sind sie zu deuten? Wie haben wir jene zeichenstarrenden Chroniken eines Ademar oder eines Radulfus Glaber zu lesen?

Gewöhnlich wird, um fehlende Naherwartung um die Jahrtausendwende zu belegen, auf den Antichrist-Traktat des Adso von Montier-en-Der verwiesen, der um 949/54 als Brief an die westfränkische Königin Gerberga, die Gemahlin Ludwigs IV. und Schwester Ottos des Großen, entstand. Der künftige Abt beruhigte die Mutter zweier gesunder Knaben, die offenbar der Vatzinien wegen in einiger

81 Vgl. J. Fried, Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim, in: *HZ* 275 (2002) 281–321.

Sorge war, mit seiner durchaus originellen Versicherung: Der Antichrist würde erst erscheinen, wenn – so mit Berufung auf Paulus (2 Thess 2, 3) – der Abfall der Reiche vom Römischen Imperium vollendet sei. Diese Zeit sei noch nicht gekommen. Obgleich das Imperium weithin zerschlagen sei, so bestehe seine *dignitas* doch solange fort, als Frankenkönige Anspruch auf dieses Reich besäßen.

Adso betrieb erkennbar Exegese; er schrieb für die Gemahlin eines karolingischen Frankenkönigs, viele Jahre bevor Otto der Große zur Kaiserkrönung schritt.⁸² Er lieferte eine zeitbedingte, bald überholte Auslegung, keine autoritative Offenbarung. Frühestens im 12. Jahrhundert fand sein Traktat den Weg in die von französischer Gelehrsamkeit kompilierte „Glossa ordinaria“ zur Bibel, den Standardkommentar, der den Ausführungen an die Königin dann kanonische Autorität verlieh – mit durchaus neuen, hier nicht zu erörternden politischen Konsequenzen. Einige „unserer Doktoren“ lehrten, so der Autor an Gerberga, einer dieser Könige wäre der Endkaiser, der das gesamte Imperium wieder einen und nach Jerusalem ziehen würde, um am Ölberg Zepter und Krone niederzulegen. Das sei dann das Ende, *finis et consummatio Romanorum christianorumque imperii*; danach träte der Antichrist in Erscheinung⁸³. Was Adso schrieb, sollte beruhigen. Doch konnte es das auch noch um das Jahr 1000 oder bald hernach?

Immerhin bezeugt Gerbergas Anfrage unmittelbar eschatologische Sorgen, die bis in das Königshaus der Karolinger reichten, und die Adso zu zerstreuen suchte; und sein Brief verweist auf ein Auftreten des Antichrist in historischer Zeit. Moderne Forscher meinten immer wieder, darüber hinweggehen zu können. Adso riss dabei die klare Unterscheidung zwischen diesem Kommen und Wirken und dem Jüngsten Gericht nicht ein, auch wenn beide eschatologischer Natur sind. Vielmehr blieb zwischen beiden Geschehnissen ein *quantum temporis spatium*, dessen Dauer allein Gott bestimmte⁸⁴. Was genau mit diesem Aufschub in unbestimmbarer Zukunft gemeint war, hütete sich der Autor zu präzisieren. Die dreieinhalb Jahre des öffentlichen Wirkens des Widerchrist hatte Adso schon ausgeschlossen. Der Pastoralbrief an Gerberga nannte freilich eine noch davor zwar endende, aber einstweilen noch nicht verstrichene menschlich-lebensweltliche Frist: Die Existenz nämlich von Frankenkönigen mit Anspruch auf die römische Würde; gelten konnte das nur für Könige aus dem Haus der Karolinger. Nicht, dass diese Herrscher – etwa durch „starke“ Taten – das Kommen des Widerchrist aufhielten. Zu einer so hybriden Vorstellung eines menschlichen Eingreifens in Gottes Plan verstieg sich Adso nicht. Wohl aber galt ihm der

82 Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. D. Verhelst, Turnhout 1976 (*CCCM* 45), 25f.

83 Adso, ed. Verhelst (s. Anm. 82), S. 26, 122–5.

84 Adso, ed. Verhelst (s. Anm. 82), S. 29, 192f.

Fortbestand des Königsgeschlechts als Indiz für den vorläufigen Fortbestand jenes letzten Imperiums.

Diese Bedingung hatte sich bereits zur Jahrtausendwende völlig verflüchtigt. Jene „Frankenkönige, die das römische Imperium innehaben sollten“, Gerbergas Söhne nämlich, hatten den Thron verloren, die Kapetingen, ihre Nachfolger, kämpften um Legitimität. Der griechische Sachse Otto III., der damals im Osten regierte, hieß vor seiner Kaiserkrönung nur „König“ (*rex*), nie „rex Francorum“; erst sein Nachfolger Heinrich II. knüpfte an die fränkische Tradition des Königums wieder an; später dann die Könige der Franzosen. Adso's Dictum besaß um 1000 bestenfalls noch eingeschränkte Geltung. Überhaupt hatte sein Brief bis dahin keine große Verbreitung gefunden, obwohl er das bislang vollständigste Handbuch zum Thema darstellte. Immerhin besaß der Erzbischof Heribert von Köln (999–1021) eine Neubearbeitung von Adso's Traktat;⁸⁵ doch wann er sie erwarb, ist ungewiß. So lässt sich nicht sagen, ob und wie er seinen Herren dessen Botschaft vermittelte. Ottos III. Ziel einer Erneuerung des Römischen Reiches (*renovatio imperii Romanorum*) richtete sich in erster Linie gegen die Griechen, war also eher politischer als endzeitlicher Natur, was aber eschatologische Erwägungen im Umfeld dieses Kaisers nicht ausschloss.⁸⁶

Zudem war Adso's Lehre keineswegs allgemein verbindlich.⁸⁷ Völlig anders als Adso deutete vielleicht um die Mitte des 10. Jahrhunderts (Handschrift), mit-hin etwa gleichzeitig mit ihm, ein vielleicht von irischer Tradition geprägter Anonymus die Antichrist-Gestalt; ein Hüne von Gestalt, schwarzhaarig mit nur einem Auge inmitten der Stirn wird er zweiundsiebzig Jahre sein Unheilsregiment üben.⁸⁸ Notker der Deutsche, Mönch in St. Gallen, urteilte just um die Jahrtausendwende durchaus anders als Adso: *sô ist nû zegângen Romanum imperium, ergo Romanorum regnum defecit*;⁸⁹ das Imperium war also gemäß der *dis-*

85 Adso, ed. Verhelst (s. Anm. 82), S. 68–74.

86 Fried, Endzeiterwartung (s. Anm. 71) 427–432.

87 Eine anonym in Freising entstandene Predigt aus dem 9. Jahrhundert (Ps.-Hieronymus), die im 11. Jahrhundert in Freising abgeschrieben wurde, sprach – in Anlehnung an Pelagius – vom Abfall „aller Völker“ (*omnes gentes*) als Bedingung für das Auftreten des Antichrist: J. Schlecht, *Doctrina XII Apostolorum: Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*, Freiburg 1901, S. 119–21 (aus *Codex Monacensis Latinus* 6264, zur Datierung von Predigtsammlung und Handschrift vgl. dort); dazu: W. Speyer, Ein angebliches Zeugnis für die Doctrina apostolorum oder Pelagius bei Pseudo-Hieronymus, in: *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 241–246.

88 Ed. B. Bischoff, Vom Ende der Welt und vom Antichrist (I); Fragment einer Jenseitsvision (II) (Zehntes Jahrhundert), in: Ders., *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 7), 80–84, hier S. 81f.

89 Fried, Endzeiterwartung (s. Anm. 71) 432f.

cessio bei Paulus geschwunden. Auch Radulfus Glaber registrierte den Zerfall des Reiches.⁹⁰ Die Bedingung für das Kommen des Antichrist schien erfüllt. Keiner der genannten Autoren aber bemühte Adsos *dignitas*-Motiv; keiner handelte wie dieser von einem Aufschub bis zur „Vollendung“ des Abfalls oder begründete einen solchen. Der Zerfall hatte längst begonnen, und das war das apokalyptische Zeichen.

Interpretationen und Erwartungen wurden von den Prophezeiungen Christi und seiner Apostel mit unbezweifelbarer Autorität gelenkt; diese waren wörtlich, was hieß in historischem Sinn, zu nehmen, auch wenn sie darüber hinaus einen allegorischen und moralischen Sinn besaßen. Einige der zentralen Stellen der heiligen Schriften seien unter einem Gesichtspunkt in Erinnerung gerufen, der, wie mir scheint, zu wenig Beachtung findet, der aber für das Verständnis der Naherwartung um die Jahrtausendwende von zentraler Bedeutung ist: den in den Texten offenen oder versteckten Hinweisen zum zeitlich gedehnten Verlauf des Endzeitgeschehens. Buchstäblich gelesen, gemäß dem „*sensus historicus*“, boten sie Anhaltspunkte zu jeder Gegenwartsdeutung unter endzeitlichen Vorzeichen.

Entscheidend für unser gegenwärtiges Thema ist die Apokalypse des Johannes. Sie allein nannte mit Bestimmtheit eine Zeit für den Anfang der Greuel und konfrontierte die Gläubigen mit der 1000-Jahres-Frist, die in aller christlichen Eschatologie präsent blieb und jede neue Generation warnen musste. Seit urchristlichen Zeiten bedrängten zwei Hauptfragen die Exegeten: Wie sind diese 1000 Jahre zu deuten? Wann sind sie erfüllt? Eine Antwort lief auf die Jahrtausendwende christlicher Zeitrechnung hinaus; man konnte sich für sie auf den hl. Augustinus berufen.⁹¹ Auch in Byzanz beachtete man sie.

Die „Zeichen für Christi Wiederkehr und das Ende der Welt (*consumationis saeculi*)“ verkündete das 24. Kapitel des Matthäus-Evangeliums, die sog. „Kleine Apokalypse“. Gerade sie bot Winke zur Deutung des Geschehens in historischer Zeit und damit den mittelalterlichen Gelehrten Hilfe zur Bildung ihrer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Falsche Erlöser und Kriege kommen. Sie sind aber nur Ankündigungen, noch nicht das Ende (*nondum est finis*); ein Volk wird gegen das andere aufstehen, die Reiche wider einander kämpfen. Die Erde wird beben, Seuchen sie überziehen, Not herrscht im Land, die Gläubigen werden getötet. Die Menschen werden sich untereinander hassen. Falsche Propheten werden viele verführen, die Ungerechtigkeit wird wachsen, die Liebe erkalten. Noch einmal: Falsche Christi und Propheten werden auftreten, Wunder tun und selbst die Auserwählten verführen. „Bald nach der Trübsal“ werden Sonne und Mond verfinstert sein, das Zeichen des Menschensohnes aufleuchten. Dann wird

⁹⁰ Vgl. unten S. 131.

⁹¹ Vgl. Fried, Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? (s. Anm. 81) 299–312.

er kommen, dann blasen die Posaunen zum Gericht ... Die Zeichen verraten das nahe Ende, *initia sunt dolorum*, aber zugleich verkünden sie auch den Aufschub desselben; sie rufen Ungewissheit hervor, wann das endgültige Ende kommt, das Gericht.

Hier wurde ein zeitlich gestreckter Prozess entworfen mit „Zeichen des Anfangs“, mit Verzögerungen und letztem Höhepunkt. Wie lange diese Endphase der Schöpfung dauern wird, blieb ungewiss. Die Gläubigen sollten ausharren. Betet (Mt 24, 20), wachet (Mt 24, 42), seid bereit (Mt 24, 44)! Sie mussten sich bewähren: „Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich war gefangen, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25, 35–6). Nur eines steht nach Christi eigenen Worten fest: „Das Evangelium wird im gesamten Erdkreis verkündet werden, zum Zeugnis für alle Völker. Dann kommt das Ende.“ Diese sich dehnende Endzeit ist also beherrscht von Schreckenszeichen, von falschen Propheten und vom Antichrist, auch von Warnungen, vom Versagen der Abtrünnigen und vom Ausharren der Seligen. Zugleich ist diese bedrängende Zeit erfüllt von Taten für die Seligkeit, von Glaubensverkündung. Sie sind Zeichen endzeitlichen Wachens.

Auch wenn die Zeichen für das Nahen sich verdichten, Tag und Stunde der Ankunft des Menschensohnes zum Gericht bleiben verborgen; niemand kennt sie, nicht einmal die Engel der Himmel, allein der Vater (Mt 24, 36). Die Apostelgeschichte bestätigte es gleich eingangs: „Die Zeiten und Momente, die der Vater in seiner Allmacht setzte, zu wissen ist euch nicht gegeben“ (Ac 1, 7). Den Zeitpunkt der Wiederkehr Christi ergründen zu wollen, überschritt das dem Menschen gesetzte Maß, war sündhafte Angleichung an Gott, sträflicher Hochmut. Damit war eine grundlegende Unterscheidung getroffen: Wann immer jene ‚Zeichen‘ in der Welt und am Himmel erschienen, sie kündeten nur von der Nähe, sie ließen noch nicht die Posaunen des Jüngsten Gerichts erschallen. Wann diese geblasen würden, blieb göttliches Geheimnis, auch wenn Tag und Stunde nicht mehr fern sein konnten.

Naherwartung bezog sich demnach keineswegs bloß auf das Endgericht, gar auf dessen Berechnung, vielmehr vor allem auf besorgte Wahrnehmung und Deutung der Zeichen seines Nahens, um sich zu rüsten. Diese Zeichen zu ‚berechnen‘, zu deuten, war keineswegs verboten, forderte vielmehr immer wieder mittelalterliche Gelehrte heraus. Zumal die Zeit des Antichrist, der mit dem für 1000 Jahre im Abgrund gebundenen falschen Propheten der Johannes-Apokalypse identifizierte wurde, schien gewiss: „999 Jahre nach Christi Geburt der Antichrist“. So lehrte ein englischer Komputist nur zwei Jahrzehnte vor dieser Zeitwende; andere wiederholten es um das Jahr 1000, andere um 1033.⁹² Solche

92 Vgl. Fried, Aufstieg aus dem Untergang (s. Anm. 61) 64–67.

Botschaft ließ das öffentliche Auftreten des Widerchrist für die Zeit um 1030/1033 oder 1063/1066 ins Auge fassen. In der Tat, zu beiden Terminen ergriff eschatologisch getönte Unruhe die lateinische Christenheit, eine Unruhe, die sich beispielsweise in auffallenden und berühmten Pilgerfahrten nach Jerusalem manifestierte. Doch stimmte der Kalender? Die Komputisten kannten Fehler, die irritieren konnten und neue Unsicherheit weckten. Schon über der Berechnung der 1000-Jahres-Frist lag somit ein göttliches Geheimnis.⁹³

Der Evangelist Lukas verlangte die Beobachtung der Zeichen (Lc 21): „Wenn ihr seht, dass es geschieht, dann wisst, das Reich Gottes ist nahe“ (Lc 21, 31). „Amen, ich sage euch: dieses Geschlecht (*generatio*) wird nicht vergehen, bevor all dies geschehen sein wird“ (Lc 21, 32). Die ersten Christen mochten unter *generatio* die gegenwärtig lebenden Menschen verstanden haben. Die Parusieverzögerung nötigte dazu, darunter das gesamte Menschengeschlecht des sechsten, des letzten Welttages zu erkennen. Wie sich vorzubereiten sei, rief der erste Thessalonicher-Brief des Paulus (1 Thess 5) den Gläubigen zu. „Wachet, denn der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht“. Tröstet einander, so Paulus weiter, erbauet einander. Haltet Frieden mit den Brüdern und den Predigern, straft die Unruhestifter, tröstet die Schwachen, helft den Kranken, habt Geduld mit allen. Betet ohn' Unterlass. Löscht den Geist nicht. Hört auf die Prophetien (*Prophe-tias nolite spernere*, 1 Thess 5, 20). Brüderliches Gebet, Sozialfürsorge, Friedensstiftung und eschatologische Reflexion galten demnach als Mittel der Vorbereitung auf die Wiederkehr des Herrn zum Gericht; sie werden sich in der Endzeit mehren.

Das Mittelalter hat diese Mittel praktiziert und institutionalisiert, jedenfalls im lateinischen Westen. Eindringliche Rufe nach Kirchen- und Klosterreform, Armenfürsorge, Hospitalstiftungen, Friedensrufe und Friedensbewegungen zeugten davon. Mission bis zu den Rändern der Welt war untrügliches Anzeichen apokalyptischer Naherwartung. Die Friedensbewegung des ausgehenden 10. und frühen 11. Jahrhunderts durchzog weite Teile Aquitaniens, Burgunds und Nordfrankreichs. Die Intensivierung solcher Aktivitäten darf als Zeichen gesteigerter Naherwartung gelten, auch wenn es nicht eigens ausgesprochen wurde. Sie sind nicht zuletzt als Erwartungszeugnisse zu lesen. Das wird von Historikern vielfach missverstanden, insofern entsprechende Aktivitäten gerne als Beweis für das Fehlen derartiger Naherwartung genommen werden. Die Jahre um die Jahrtausendwende waren im gesamten lateinischen Westen in der Tat von ihnen erfüllt.

93 Fried, Endzeiterwartung (s. Anm. 71) 389–391; Ders., Aufstieg aus dem Untergang (s. Anm. 61) 39f.; Ders., Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? (s. Anm. 81) 294f.

Immer mehr Quellenfunde werden publiziert, die damals eine weit verbreitete Naherwartung des Endes im lateinischen Westen ausdrücklich bezeugen.⁹⁴ Diese Feststellung soll nicht den „terreurs de l'an mil“ das Wort reden, die das 19. Jahrhundert zu erkennen glaubte, jenem besinnungslosen Taumel, den ein Felix Dahn ausmalte, oder jene Armagedon-Phantasien (vgl. Apoc. 16,16), die noch heute durch die Schreckensarsenale populärer Filmemacher geistern. Gerade die gelehrtesten und weitgereisten Zeitgenossen predigten um die Jahre 1000 oder 1033 solche Naherwartung. Sie taten es nicht des Entsetzens wegen, sondern um zu höchster Anspannung mit Werken der Frömmigkeit anzuhalten. Sie taten es, um das ungebildete, ahnungslose Volk zum Heil zu leiten und – weil sie selbst daran glaubten. Ihre Visionen kündeten davon.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Ausführungen des Radulfus Glaber zur Zerstörung des Heiligen Grabes. Er hat davon nicht nur am ausführlichsten im Westen gehandelt, wenn auch aus später Rückschau mit vierzigjähriger Verzögerung, was manches veränderte. Der Chronist griff auf, was zu seiner Zeit an Informationen und Gerüchten im Südwesten Frankreichs kursierte; seine Quellen lassen sich dabei selten bestimmen. Sein Geschichtswerk bezeugt damit einen Vervielfältigungseffekt, der keineswegs bloß persönliche Urteile seines Autors widerspiegelt. Es stellte, was Radulf erfuhr, erklärtermaßen in den Kontext apokalyptischer Geschehnisse um das Jahr 1000 nach Christi Geburt und seiner Passion und lässt in geradezu exemplarischer Deutlichkeit die Schwierigkeiten erkennen, die aus dem zeitlich gedehnten Verlauf endzeitlichen Geschehens vor dem Jüngsten Tag resultierten, und mit denen sich mittelalterliche und gegenwärtige Geschichtsschreiber und Geschichtsforscher konfrontiert sahen und sehen.⁹⁵

Von überallher strebten Pilger nach Jerusalem. Doch Juden aus Orléans hätten sich im Jahr 1009 mit dem Teufel verschworen, um zu stören. Sie hätten einen entlaufenen Knecht des Marienklosters in Auxerre (in dem Radulf selbst eine

94 Die mir bekannten Zeugnisse habe ich zusammengestellt: Fried, Endzeiterwartung (s. Anm. 71) passim und Ders., Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? (s. Anm. 81) passim. – Vielleicht darf dazu auch die Variante (in zwei Handschriften aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts und kurz vor dem Jahr 1000) in der unlängst von Hartmut Hoffmann (Die Würzburger Paulinenkommentare der Ottonenzeit, Hannover 2009 [MGH, Studien und Texte 47], S. 181) edierten „Sammlung X“ zu 1 Thess 5, 6 zählen, die in ihrer dem Ambrosiaster oder dem „Vercellikommen-tar“ entlehnten Glosse aus dem vorgefundenen „securi de nomine salvatoris“ ein „securi de adventu salvatoris“ machte: „Commonet ne securi de adventu salvatoris negligenter agamus“. Wir sollen im Wissen um die Wiederkehr Christi wachsam bleiben.

95 R. Landes, Rodolfus Glaber and the Dawn of the New Millenium: Eschatology, Historiography, and the Year 1000, in: *Revue Mabillon* 68 (= NS 7) (1996) 57–77.

Weile gelebt hatte) wie einen Pilger ausgestattet und mit einer Hebräisch geschriebenen Botschaft an den *Princeps Babilonis* gesandt mit der Aufforderung: Zerstöre er nicht umgehend das Haus der Christen, so würden dieselben über ihn herfallen und ihn vertreiben. Der Fürst habe sogleich nach Jerusalem geschickt, den „Tempel“ niederreißen lassen, dazu die Georgskirche in Ramla. Der Überbringer jenes Kassibers aber sei in der Hoffnung auf Belohnung und Freundschaft mit den Juden nach Orléans zurückgekehrt, sei aber von einem einstigen Mitpilger erkannt worden und habe – vor das Königsgeschicht – alles unter Schlägen bekannt. Er sei öffentlich verbrannt worden.⁹⁶

Wie ist diese Schauergeschichte über Juden, Kalifen und Grabeskirche zu deuten? Nur der Blick in Radulfs gesamte Chronik erlaubt eine Antwort. Dieses Geschichtswerk ist von Anfang bis Ende von Endzeitthematik durchsetzt. Der Chronist führte darin regelmäßig die Meinungen anderer auf, ohne stets deutlich zu machen, woran er selbst glaubte und womit er einst gerechnet hatte und nunmehr rechnete. Er schrieb ganz am Ende der hier ins Auge gefassten Epoche, die gemäß den divergierenden Kalkulationen zeitgenössischer Komputisten von ca. 979 bis ca. 1043 reichte.⁹⁷ Wir werden von ihm also nicht erwarten dürfen, dass er sich selbst zu Prophetien und Erwartungen bekannte, die durch das Geschehen bereits falsifiziert waren. Doch dreimal war – überdeutliche Mahnung – dem Kahlkopf der Teufel erschienen.⁹⁸ Der Chronist meinte es ernst.

Aufmerksam verzeichnete er die Zunahme der Schrecken und die Eindringlichkeit der Prodigien. Vom Osten und Süden (d. h. von Afrika) hätte sich Christus, als er am Kreuz hing und nach Westen schaute, abgewandt, während er eben diesem Westen und dem Norden seine Blicke zukehrte.⁹⁹ Dorthin und von dort her wurde das Evangelium verbreitet. Als Radulf Geschehnisse um das Jahr 1000 darstellte, erinnerte er an das Jesus-Wort (Mt 24, 12), wonach in den jüngsten Tagen die Liebe erkalte, die Ungerechtigkeit überquellte und die Zeiten für die Seelen gefährlich würden. Er sah es sich erfüllen in Fürsten und Prälaten seiner eigenen Zeit.¹⁰⁰ Beruhigen konnte diese Beobachtung nicht, auch wenn es an guten Taten nicht fehlte. Maria etwa, die Mutter des Kalifen, hatte, wie es Radulf dünkete, mit dem Wiederaufbau der zerstörten Grabeskirche eine solche Tat vollbracht. Der Erlöser wirke gemeinsam mit dem Heiligen Geist und dem Vater bis zur letzten Stunde des jüngsten Tages in der Welt Neues: *usque in ultimam extremi diei horam ... ipse factururus sit in mundo nova*.¹⁰¹ Und je rascher der Welt

96 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), III, 24 und 25, S. 132–134 und 136.

97 Fried, Endzeiterwartung (s. Anm. 71) 389–391.

98 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), V, 1–5, S. 216–222.

99 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 24, S. 40–42.

100 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), II, 10–12, S. 68–74.

101 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 1, S. 2.

das Ende drohe, desto häufiger sammle der Allmächtige Adamssöhne „im Schoß des Sohnes seiner Gottheit“.¹⁰² Das ließ auch in der größten Gefahr noch hoffen, gleichsam Bäumlein pflanzen, Kirchen bauen trotz des drohenden Untergangs. Ausbreitung des Glaubens, heilsames Neues und eine wachsende Schar von Menschen, die ihm folgten, vielleicht die Mönche strenger, etwa cluniazensicher Observanz und die frommen Jerusalempilger, waren Zeichen des heraneilenden Endes, nicht etwa eines von Menschen erwirkten Aufschubs.¹⁰³

Auch und gerade Jerusalem genoss nun, mit der Grabzerstörung, des Chronisten Aufmerksamkeit; zuvor erwähnte er es kaum. Um das tausendste Jahr nach Christi Kreuzigung pilgerte abermals eine „ungeheure Menschenmenge“ nach Jerusalem. Einige „besonders Besorgte“ (*sollicitiores*) seien befragt worden, was „dieses ungeheure Zusammenströmen der Völker in Jerusalem, wie es früher noch nie beobachtet worden sei, bedeute“, und hätten (mit Matthäus 24, 24) gewusst: „es bedeute nichts anderes als die Ankunft jenes schrecklichen Antichrist, der am Ende dieses Säkulums kommen soll. Da sei allen Völkern der Weg in den Orient geöffnet, woher der Antichrist komme, und alle seien ihm, ohne zu zaudern, entgegen gezogen. In Wahrheit, damit jene Weissagung des Herrn erfüllt werde, wonach dann, soweit es möglich sei, sogar die Erwählten der Versuchung erliegen.“ Seitdem, seit diesem Pilgerzug des Jahres 1033, waren, als Radulf zur Feder griff, mehr als zehn Jahre verstrichen. So konnte der Geschichtsschreiber kommentieren: „Er selbst, Radulf, zweifle nicht, dass die Gläubigen von dem gerechten Richter den Lohn ihrer Pilgerschaft empfangen“ (IV, 21). Er registrierte mithin eine Gegenwartsdeutung, die er, als er sie niederschrieb, nicht teilte, aber auch nicht einfach verwarf. Er wartete ab; und bevor weitere Zeichen sichtbar wurden, starb er.

Wieweit Radulf zeitgenössische eschatologische Texte benutzte, bleibt ungewiss; die Kenntnis von Adsos Antichrist-Traktat ist nicht zu erweisen; doch die

102 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 25, S. 42–44.

103 Meine Interpretation weicht damit entschieden von H. Mayr-Harting, *Apocalyptic Book Illustration in the Early Middle Ages*, in: *Apocalyptic in History and Tradition*, ed. by J. Barton – C. C. Rowland, Sheffield 2003, 172–211 ab, der mit Blick auf Adsos Traktat etwa in Otto III. einen „starken“ römischen Kaiser, einen, der sich bewusst gegen den Untergang stemmte, als Beleg dafür anführte, dass die Zeitgenossen keine eschatologische Naherwartung hegten. Abgesehen davon, dass Adso kein Kriterium der Stärke kannte, sondern lediglich – mit Paulus – ein Kriterium des Überdauerns, konnte kein Mensch, auch der stärkste Kaiser nicht, ohne göttliche Gnade einen Aufschub erwirken. Frommes, heilsgeschichtlich relevantes kaiserliches Werk gehörte denn auch nach dem Interpretationsmuster des Radulfus Glaber nicht weniger zu den Zeichen des heraneilenden Endes als die falschen Christen und sonstigen Zeichen. Adso hätte dem schwerlich widersprochen.

Tiburtinischen Sibylle dürfte ihm bekannt gewesen sein.¹⁰⁴ Wohl aber sprach der Glaber vom Zerfall des römischen Imperiums; es war ihm nur noch das Reich, dem „einst“ der ganze Erdkreis gedient hatte (*illud totius quondam orbis imperium Romanum*), und dessen Reichsnamen nun umliegende Provinzkönige zu entreißen und zu usurpieren beliebten (*illius nomen imperii praeipiendo usurpare nonnulli ex circumiacentium provinciarum regibus*).¹⁰⁵ Das entsprach der Wahrnehmung und ließ sich ohne Weiteres mit Paulus (2 Thess 2, 3) vereinen. Der Apostel hatte ja nicht vom Ende des Imperiums, sondern von einem „Zerfallen“ (*discessio*) gesprochen. So habe dieses Reich auch der Sachsenherrscher Heinrich II. übernommen (*sumpsit*).¹⁰⁶ Mehr als Rom und bestenfalls Italien stellte dieses Römerreich nicht mehr dar; das ottonische und frühsalische Reich galt in keiner Weise als „Imperium Romanum“.¹⁰⁷ Das war weit von Adso's karolingischem Optimismus entfernt und entsprach, obgleich der Papst das Zepter des römischen Reichs (*Romani imperii sceptrum*) zum Zeichen der Nachfolge Christi delegierte,¹⁰⁸ klar der paulinischen Deutung vom „Zerfall“ als Zeichen baldigen Kommens des Antichrist; selbst Adso hätte ihm nunmehr darin zustimmen müssen. „Die Gewalt des römischen Imperiums, die einstmals allein im Erdkreis herrschte, wird jetzt durch verschiedene Länder von zahllosen Zeptern regiert“.¹⁰⁹ Die Zerstörungen in Jerusalem, auf Anstiftung der Juden von Orléans durch den Fürsten von Babylon realisiert, konnten es nur bestätigen. Zerstört aber hatte derselbe den „Tempel“, dessen „Vorhof“ nach dem Seher Johannes, was bedeutete: dessen irdische Konkretion, den Heiden überlassen sein wird (Apoc 11, 2).

Juden also waren, so der Kahlkopf, an allem schuld. Im christlichen Endzeitdrama sollten sie in der Tat eine böse Rolle spielen; Adso etwa, aber auch frühere Autoren seit der Spätantike verdeutlichten ihre Rolle.¹¹⁰ Aus Dan, so wusste schon die wichtigste und am weitesten in Ost und West verbreitete frühmittelalterliche Darstellung des Endes, der „Sermo“ des Ps.-Methodius, werde der Antichrist geboren. Als seine ersten Truppen galten ihm freilich die *filii Isma-*

104 Vgl. Landes, *Massacres* (s. Anm. 54) 98f. mit Verweis auf K. Grund, *Die Anschauung des Rodulfus Glaber in seinen Historien*, Diss. Greifswald 1910, 51–53.

105 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), I, 4, S. 10.

106 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), I, 1, S. 4.

107 Vgl. dazu E. Müller-Mertens, *Römisches Reich im Frühmittelalter. Kaiserlich-päpstliches Kondominat*, in: *HZ* 288 (2009) 51–92; Ders., *Römisches Reich im Besitz der Deutschen, der König an Stelle des Augustus. Recherche zur Frage: seit wann wird das mittelalterlich-frühneuzeitliche Reich von den Zeitgenossen als römisch und deutsch begriffen?*, in: *HZ* 282 (2006) 1–58.

108 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), I, 23, S. 38.

109 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), IV, 3, S. 174.

110 Vgl. dazu auch den Beitrag von W. Brandes in diesem Band.

bel.¹¹¹ Erst später jubelten ihm „die Juden“ zu. Bei Radulfus Glaber spielten beide Mächte, Juden und Sarazenen, zusammen; dafür schenkte der Chronist dem Auftreten des Antichrist kaum Aufmerksamkeit. Hatte er sich ihm, der etwa anderthalb Jahrzehnte nach Ademar zur Feder griff, nicht enthüllt? Wer handelte an seiner Statt?

Während sich im Orient die Verhältnisse normalisierten, Byzanz und das Fatimidenreich Gesandtschaften austauschten und Friedensverträge schlossen, während Muslime, Christen und Juden wieder wie vor den Jahren al-Ḥākims ihren Geschäften nachgingen, hatte die apokalyptische Stimmung im Westen in Friedensbewegung, Kloster- und Kirchenreform, Häretikerverfolgung und Judenpogrom tiefe Spuren hinterlassen. Die Katastrophe blieb nicht aus. Für Juden bedeutete die christliche Jahrtausendwende nichts, das „Heilige Grab“ und die Grabkirche schon gar nichts. Ihre Zerstörung ging durchaus parallel mit Übergriffen al-Ḥākims auch gegen Synagogen, was lateinische Christen nicht reflektierten. Dennoch wurden Judengemeinden im Westen Opfer christlicher Ängste und christlichen endzeitlich motivierten Verfolgungswahns. Der Chronist sprach es aus und ließ seine Worte einer neuartigen entsetzlichen Schlußfolgerung: „Bald wurde offenbar, dass die Bosheit der Juden dieses Verbrechen [der Grabzerstörung] bewirkt hatte“.¹¹² „Deshalb (*Utque divulgatum est*) wurde im gesamten Erdkreis (*per orbem universum*) mit Zustimmung aller Christen bestimmt, alle Juden aus ihren Ländern und Städten zu vertreiben“; und sie wurden vertrieben, „mit dem Schwert gefoltert, in den Flüssen ertränkt, auf vielfältige Weise zu Tode gebracht; einige töteten sich selbst. So wurde die gerechte Strafe vollzogen, dass nur noch wenige von ihnen im römischen Erdkreis (*in orbe Romano*) gefunden wurden“.¹¹³ Nur die Taufe rettete vor dem Tod. Doch hätten einige wenige nach fünf Jahren zurückkehren dürfen: „Denn sie müssen, wenn

111 E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, Halle a. S. 1898, 59–96, hier c. 11, S. 80 u. ö.

112 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), III, 24, S. 134.

113 Nach dem problematischen sog. Anonymus von 1007 (A.M. 4767) tobte das Pogrom aufgrund eines königlichen Dekrets im gesamten Königreich Frankreich, vgl. zum Zusammenhang außer der oben Anm. 54 genannten Literatur auch den Beitrag von J. Heil in diesem Band. – Die von dem Autor angesprochene allgemeine Schutzunterstellung der Juden unter den Papst erscheint mir für das 11. Jahrhundert wenig wahrscheinlich. In der Aschkenasischen Judenheit war ohne Zweifel der wachsende Antijudaismus des Westens seit den ersten Jahrzehnten und zumal seit der Mitte des 11. Jahrhunderts und seine Legitimierung mit der Zerstörung des „Tempels“, d. h. der Grabeskirche, nicht verborgen geblieben, vgl. dazu den Beitrag von A. Weber in diesem Band. Es besteht somit keine Notwendigkeit, den Bericht in die Nähe von 1009 zu rücken.

auch zu ihrer Verwirrung, für die Zukunft aufgespart werden, um ihre Sünde zu bekennen und zum Zeugnis dafür, dass sie Christi Blut vergossen“.¹¹⁴

Gewiss, Radulfs historiographisches Konstrukt war anachronistisch. Als die Christen gegen die Judengemeinden wüteten, wusste der Westen noch nichts oder nichts mehr von dem Geschehen in Jerusalem; dass auch Synagogen Opfer des Kalifen wurden, war den lateinischen Deutern ohnehin entgangen oder hatten sie verdrängt. Radulf verschmolz in zeitlicher Inversion ursächlich zwei Komplexe, die nichts miteinander zu tun hatten: die Zerstörung des Grabes und die Verfolgung der Juden im Westen. Nicht Hass, nicht Raserei hatte das Unvorstellbare vermocht, sondern die Naherwartung des Heils, das Zwielflicht des christlichen Millenarismus.

Was der Chronist aber festhielt, war mehr als die Begründung für ein Pogrom hier oder da, wie sie etwa noch bei Ademar durchklang. Radulf fixierte eine Formel für die Verfolgung der Juden in aller Welt, *per orbem univversum*. Die Zerstörung des Heiligen Grabes bot dafür Anlass und Rechtfertigung. Ademar hatte nicht im Entferntesten einen solchen Zusammenhang angedeutet, obgleich er schon beides, die Verfolgung in Limoges und die Grabzerstörung, zeitlich zusammengerückt hatte. Erst Radulfus Glaber lieferte – wohl wie auch bei seinen sonstigen Nachrichten als Sprachrohr einer verbreiteten Stimmung – die Erklärung für das zurückliegende Geschehen, wobei unter Historikern strittig ist, wie weit sie tatsächlich zutraf. Einerlei, das Erklärungsmuster überdauerte jede Wirklichkeit seiner Entstehungszeit.

Al-Ḥākims Grabschändung war nicht der Anlass zur Judenverfolgung im Westen gewesen. Tatsächlich bedurfte es der Nachrichten aus dem Orient nicht, um in Limoges nach fehlgeschlagenen Glaubensdiskursen in apokalyptischer Erwartung die Juden zur Taufe zu zwingen oder zu verfolgen. Auch in Rouen (1007), in Mainz (1012) und in Rom (1020) sind über die Jahre gestreut Pogrome mit vergleichbarem Hintergrund bezeugt.¹¹⁵ Es waren die ersten Judenpogrome größeren Ausmaßes im Mittelalter – geschehen im Kontext der Deutung von Zeichen der sich nahenden Endzeit.¹¹⁶

Von diesen Einzelaktionen wusste der burgundische Mönch vielleicht nichts; sie hätten aber sein Urteil bestätigt. Der Zeichen gab es genug, die den Kundigen das Nahen des Gerichts ankündigten; nicht nur Ademar hielt solche fest. Sie verlangten zu handeln. Doch erst jetzt, nach 1026/1027, nachdem im Westen sich mehr und mehr Informationen aus dem Fatimidenreich und über al-Ḥākīm ver-

114 Rodulfus Glaber, *France* (s. Anm. 31), III, 24–5, S. 134–136.

115 Fried, *Endzeiterwartung* (s. Anm. 71) 469f.

116 Dazu Landes, *Massacres* (s. Anm. 54). Auch ohne eine Bezugnahme auf die Grabzerstörung ließen sich von christlichen Eiferern genügend „Endzeitzeichen“ entdecken, um „die Juden“ zur „Bekehrung“ zu zwingen.

breitet, und nach 1042, als sich die Verhältnisse in Jerusalem wieder beruhigt hatten, offenbarte sich das frühere Geschehen in seiner vollen gefahrverheißenden Bedeutung, in seiner todbringenden Wahrheit. So widmete sich der Glaber dem Eingreifen der Juden viel ausschweifender als den Zerstörungen des Kalifen; derselbe durfte nun vollends in den Hintergrund treten. Es war, wenn man so sagen darf, eine mentale Konfliktbewältigung durch Stiftung neuen Unheils. Was später im Kontext der Kreuzzüge sich ereignete, die endlosen, die immer aufs Neue angezettelten Pogrome gegen die „Feinde Christi“, war hier vorgezeichnet und mehr als das: war als Denk- und Handlungsmuster verfestigt. Das Drama, das eben Adso von Montier-en-Der für Gerberga von Frankreich zusammenfassend dargestellt und das sich bislang nur literarisch und in eher kryptischen Andeutungen artikuliert hatte, begann, blutige Wirklichkeit zu werden. Des Kahlkopfs Schuldzuweisung verrät, wie sich die Mordgier in die christliche Gesellschaft einnistete. Es war der Auftakt des Bösen.

„Vergess ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen, meine Zunge soll an meinem Gaumen kleben, wo ich dein nicht gedenke, wo ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein“. So sang der Psalmist (Ps. 137, 5–6). – „Erste der beiden Gebetsrichtungen“, „zweites der beiden Heiligtümer“, „dritter unter den Wallfahrtsorten“ – so preist der Muslim Jerusalem, zu dessen heiligem Felsen der Prophet Nächstens entrückt wurde.¹¹⁷ „Heilige Stadt“ nannte sie schon der Perser Naser-e-Khosrou, als er sie 1047 besuchte; 20000 Gläubige, die nicht nach Mekka pilgern könnten, empfangen sie gelegentlich.¹¹⁸ – Stadt des Abendmahls, von Kreuzigung, Grab, Auferstehung Christi – so gedenkt der Christ Jerusalems. Das leere Grab war ihm sichtbares Unterpfand für Todüberwindung, Auferstehung, Erlösung.¹¹⁹ Was sich in Jerusalem ereignete, es konnte eschatologische Bedeutung gewinnen.

Wir fassen zusammen: Hier, in Jerusalem, stießen um die Jahrtausendwende drei Kulturen auf einander. Jede von ihnen besaß und besitzt bei vielfacher

117 Zit. nach A. Neuwirth, Jerusalem – Ein Ort auch islamischer Erinnerung, in: Die Reise nach Jerusalem, hrsg. von H. Budde – A. Nachama, Berlin 1995, 24–31, hier 24. – L. Herschhorn, Muslimische Reiseberichte und Pilgerhandbücher, ebd. 203–211, hier 203. – Sure 17,1. Die Entrückung nach Jerusalem wird in dem ältesten Mohammed-Leben des Ibn Ishaq bereits ausgeführt. Zur Bedeutung Jerusalems in muslimischer Eschatologie: neben Elad, Islamic Worship (s. Anm. 5) auch D. Cook, An Early Muslim Daniel Apocalypse, in: *Arabica* 49 (2002) 55–96, hier 88 (freundl. Hinweis von W. Brandes).

118 Naser-e-Khosrou, Safarname (s. Anm. 6), S. 54. Vgl. F. E. Peters, Islamische Pilgerreisen, in: Die Reise nach Jerusalem (s. Anm. 117) 40–43; Elad, Islamic Worship (s. Anm. 5).

119 In der Kreuzfahrerkerche erinnerte ein Vers vor dem Grab daran: Theodericus c. 5 (s. Anm. 9), S. 13–15; dazu: Bulst-Thiele, Die Mosaiken der ‚Auferstehungskirche‘ (s. Anm. 28).

Verwandtschaft ihre eigene Eschatologie. Jede reagierte gemäß ihren eigenen religiösen Vorurteilen. Jede pflegte je eigene, durch Religionsvielfalt und religiöse Konkurrenz geprägte Wahrnehmungsweisen; jede argwöhnte Böses gegen die anderen. Soweit bekannt besaß auch al-Ḥākim seine, der familiären Tradition entlehnten endzeitlichen Überzeugungen, wonach aus den Reihen der Fatimiden der Mahdi hervorginge. Er, dieser gläubige schiitische Muslim, scheint sie auf seine Person als geheimem Imam bezogen zu haben. Fanden solche Überzeugungen, wie direkt oder gebrochen auch immer, ihren Weg nach dem Westen, waren nach der Zerstörung der Grabeskirche und den Verfolgungen von Christen Antichrist-Deutungen dort leicht zur Hand. Ademars *Nabuchodonosor*-Name deutet darauf hin. In ihm könnte sich das Gottmenschtum des Kalifen gespiegelt haben, das in späten und christlich verzerrten Informationen um 1027 den Westen erreicht haben dürfte.

Aquitanien und Burgund erfreuten sich nach der Jahrtausendwende intensiver Kontakte zu Byzanz und den Christen des Heiligen Landes. Große Pilgergruppen aus der Normandie, dem Anjou, aus Orléans, Angoulême, aus Flandern und Burgund zogen seit der Jahrtausendwende ins Heilige Land, sahen mit eigenen Augen Konstantinopel und Jerusalem, sprachen mit Gelehrten und Mönchen des Ostens. Aus dem Reich der Ottonen und frühen Salier ist mit der Ausnahme der Lothringer um Eberwin und Poppo von Trier Vergleichbares nicht zu berichten. Regelmäßig, Jahr für Jahr nämlich, sollen griechische Mönche vom Sinai nach dem Westen gereist sein, um fromme Gaben aus der Normandie und andernorts für die bedrängten Kirchen des Orients in Empfang zu nehmen.¹²⁰ Hin- und Rückreise dieser Orientalen boten immer wieder – wie Ademars Befragung des Sinai-Mönchs Symeon verdeutlicht – Gelegenheit zum Erfahrungs- und Wissensaustausch, auch zum Austausch endzeitlicher Erwartungen hier und dort. Hier, wo die ersten Ketzergruppen auftraten, wo die kirchlich geformte Friedensbewegung entstand und sich ausbreitete und wo die monastische Reformgesinnung die geistige Kultur prägte, in diesem religiös angespannten und sensibilisierten Land, fand apokalyptische Erwartung reichlich Nahrung; und hier verschmolz sie auch mit den Zerstörungen al-Ḥākims in der Heiligen Stadt. Vermutlich spiegeln die beiden großen Geschichtswerke der Epoche, eben die Chroniken Ademars und des Radulfus Glaber, dieser beiden unruhigen, weitgereisten, nicht an einen Ort gebundenen Mönche reformerischer Gesinnung, diesen geistigen Austausch zwischen Orient und Okzident und seine Wirkung im Westen. Doch das gesamte 11. Jahrhundert erweist sich bei näherem Hinsehen als ein von Naherwartung geformtes Säkulum.¹²¹

120 Rodulfus Glaber, France (s. Anm. 31), I, 21, S. 36.

121 J. Fried, „Die Liebe erkaltet“. Das 11. Jahrhundert erwartet das Jüngste Gericht und

Noch Gerberts von Aurillac, des künftigen Papstes Silvester II., Bettelbrief von etwa 984 zugunsten des schon früher von den „Heiden“ demolierten Heiligen Grabes und weiterer „heiliger Orte“ (*paganis sancta loca subvertentibus*) trägt nicht die geringsten Spuren apokalyptischer Naherwartung.¹²² Jetzt aber, unter dem Eindruck ausführlicherer Nachrichten aus dem Fatimidenreich, schien alles anders: Die eintausendste Wiederkehr der Passion Christi offenbarte im Rückblick die Zunahme der Endzeitzeichen seit dem eintausendsten Jahr nach Christi Geburt: Zeichen nämlich am Himmel (auch in St. Gallen registrierte man die Supernova des Jahres 1006 als neuen Stern, „der die Augen peitschte“, nach drei Monaten wieder verlösch und dem eine verheerende Seuche folgte),¹²³ Zeichen unter den Menschen: im Westen die falschen Christen und die Häretiker, die dem Feuer übergeben wurden, im Osten die Zerstörung des Heiligen Grabes durch den König von Babel, dazu die sie anstiftende angebliche Bosheit der Juden und deshalb deren blutige, von der gesamten Christenheit – *per orbem universum communi omnium Christianorum consensu* – beschlossene und verwirklichte Verfolgung – sie alle fügten sich nun zu einer Zeichensequenz, die den „Weltabend“ und die zweite Parusie Christi für eine baldige Zukunft zu verkünden schien. Geld war nun ohne Bedeutung. Es zählte nur noch der Glaube, ein Glaube, der sich alle Welt unterwerfen wollte. Die Christenheit sollte sich bereiten und – sie rüstete sich. „999 Jahre nach Christi Geburt der Antichrist“? In der Tat, er war gekommen und hatte im Schutz christlicher Erwartungen sein Schreckensregiment angetreten.

Nachtrag:

Tuomas Heikkilä, *Vita S. Symeonis Treverensis*. Ein hochmittelalterlicher Heiligenkult im Kontext (Academia Scientiarum Fennica. Humaniora 326) Helsinki 2002.

Zur Vita Symeons: S. 112–146

115–138

Vita: 53 Handschriften: ebd. S. 148

erneuert die Kirche, in: Michael Jeismann (Hrsg.), *Das 11. Jahrhundert. Kaiser und Papst* (Das Jahrtausend), München 2000, 13–34.

¹²² Vgl. oben Anm. 2.

¹²³ *Annales Sangallenses maiores* zu 1006 (*MGH SS 1*), S. 81 (= Radioquelle PKS 1459–41), ausführlich erwähnt auch bei Yahyā, trad. Pirone (s. Anm. 1) 12, 70, S. 236f.

Sektion 2: Der historische Rahmen

Al-Ḥākim und die Zerstörung der Grabeskirche

BETTINA KRÖNUNG

Im vorliegenden Beitrag soll die Zerstörung der Grabeskirche im Kontext der in Geschichte und Gegenwart überaus kontrovers interpretierten Herrschaft des fātimidischen Kalifen al-Ḥākim (996–1021) betrachtet werden. Dabei geht es weniger darum, eine endgültige Entscheidung zugunsten einer der Erklärungen, die die Historiker vom 11. Jh. bis in die heutige Zeit für die Zerstörung der Grabeskirche gegeben haben, zu treffen oder diesen Erklärungen noch eine weitere hinzuzufügen.¹ Vielmehr soll der durch al-Ḥākims Herrschaft geprägte historische Rahmen, in dem es zu der Zerstörung im Jahr 1009 kam, nachgezeichnet und damit die Widersprüchlichkeit, von dem dieses Kapitel der Geschichte nach wie vor geprägt ist, besser verständlich gemacht werden.

Einleitend folgt das in der Forschung mittlerweile bekannte Zitat aus der im Jahr 1000 verfassten Chronik des persischen Universalgelehrten al-Bīrūnī über die Osterfeierlichkeiten in der Jerusalemer Grabeskirche, hier in der Übersetzung von Heinz Halm:

Man erzählt sich zum Ostersonntag eine Geschichte, die jeden, der sich mit Naturwissenschaften beschäftigt, verwundert und die ganz unbegründet ist. Der Verstand würde ihr keinen Glauben schenken, wenn es nicht übereinstimmende Informationen von Menschen ganz gegensätzlicher Ansicht darüber gäbe, die berichten, dass sie auf Augenzeugnis beruhen, und wenn nicht hervorragende Gelehrte und andere Personen sie immer wieder in ihren Büchern erwähnten. Ich selbst kenne die Geschichte aus Büchern und habe sie durch al-Faraǧ b. Ṣāliḥ aus Bagdad erzählen hören. Im Zentrum der Grabeskirche zu Jerusalem liegt das Grab des Messias, ein aus dem Felsen gehöhlt Gewölbe, über dem sich eine Kuppel erhebt, die von einer zweiten Kuppel von beträchtlichen Ausmassen überwölbt ist. Der Felsen ist von Balustraden umgeben, von denen die Muslime, die Christen und alle anderen Anwesenden auf die Stelle, an der sich das Grab befindet, herabblicken, indem sie vom Mittag bis zum Einbruch der Dunkelheit demütig Gott anrufen und Gebete an ihn richten. Der Muezzin der Großen Moschee (al-Aqṣā), der Imam und der Emir der Stadt kommen und treten an das Grab heran, das verschlossen ist; die Christen haben zuvor ihre Fackeln und Lampen angezündet und warten. Da plötzlich sehen sie, wie ein Feuer von gleißender Helligkeit eine Lampe entzündet, und mit dem Feuer dieser Lampe entzündet man nun die Lampen in der Moschee und in den anderen Kirchen. Dann verfasst man einen Bericht

1 Zu den unterschiedlichen Erklärungen für die Zerstörung der Grabeskirche (im Wesentlichen die angebliche Geisteskrankheit des al-Ḥākim, die finanzielle Not des fātimidischen Reiches, al-Ḥākims Göttlichkeit aus Sicht der Drusen) s. noch unten.

über den genauen Zeitpunkt, an dem das Feuer herabgekommen ist, und schickt ihn in die Hauptstadt des Kalifen. Man sagt, dass, wenn das Feuer rasch und bald nach Mittag herabgekommen sei, dies ein fruchtbares Jahr ankündige, wenn sich das Ereignis aber bis zum Abend oder noch später verzögere, dies ein Hungerjahr bedeute.²

Glauben wir al-Bīrūnīs Ausführungen, so ist im Jahr der Abfassung seiner Chronik – also im Jahr 1000 – der Bericht über den genauen Zeitpunkt, an dem das Osterfeuer herabgekommen ist, an den damals fünfzehnjährigen fāṭimidischen Kalifen al-Ḥākim in Kairo geschickt worden, der vier Jahre zuvor, am 16. Oktober 996,³ nach dem plötzlichen Tod seines Vaters al-‘Azīz an die Macht gekommen ist, und auf dessen Anordnung hin neun Jahre später (der Kalif war jetzt 24 Jahre alt) am 28. September 1009⁴ die Grabeskirche in Jerusalem zerstört wurde. Das Jahr

- 2 Al-Bīrūnī, Chronologie, bei H. Halm, Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten (979–1074), München 2003, 144f.; frz. Übersetzung der Passage bei M. Canard, La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥākim et l'histoire de la descente du feu sacré, in: *Byz 35* (1965) 36f. (Ndr. in: Canard: Byzance et les musulmans [Variorum] XX); dt. Übers. auch bei G. Strohmaier, Al-Bīrūnīs Bericht über das Osterfeuer und den Grabesfelsen in Jerusalem, in: *Graeco-Arabica 7–8* (1999–2000) 520 (Ndr. in: G. Strohmaier, Hellas im Islam. Interdisziplinäre Studien zur Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte, Wiesbaden 2003 [*Diskurse der Arabistik* 6] 186f.).
- 3 30. Ramaḍān 386 a. h.: Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche, editée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev, fasc. II, Paris 1932 (*PO* 23,3), [242] 450 (Ndr. Turnhout 1976).
- 4 5. Šafar 400 a. h. Dieses Datum überliefert Yaḥyā (s. Anm. 3), [284] 492, dessen Chronik eine der wichtigsten und oftmals die zuverlässigste Quelle zur Regierungszeit des al-Ḥākim darstellt. Obschon der um das Jahr 980 in Ägypten geborene melkitische Arzt und Gelehrte im Jahr 1015 aufgrund der antichristlichen Maßnahmen des al-Ḥākim nach Antiocheia emigrierte (s. u. Anm. 58) und sein Geschichtswerk dort fortsetzte, war er um eine höchstmögliche historische Exaktheit bemüht, was u. a. daraus hervorgeht, dass er sowohl auf griechische, christlich-arabische und muslimische Chroniken sowie auf seine eigene Zeitzeugenschaft zurückgriff und dass er sein Werk mehrmals überarbeitete; s. Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. II. Abteilung (867–1025). Prolegomena. Erarbeitet von R.-J. Lilie, Ludwig, T. Pratsch und B. Zielke unter Mitarbeit v. A. Beihammer, H. Bichlmeier, B. Krönung u. D. Föllner, Berlin – New York 2009, 247–249. Ebenfalls von großer Bedeutung für die Rekonstruktion von al-Ḥākims Herrschaft ist Maqrīzī (14./15. Jh.), der v. a. in seiner Fāṭimiden-Geschichte (Maqrīzī, Itti'āz al-ḥunafā', Bd. I, ed. Ḡ. Šayyāl, Kairo 1997; Bd. II, M. Ḥ. M. Aḥmad, Kairo 1996) häufig den Chronisten al-Musabbihī, einen Zeitgenossen und Vertrauten des al-Ḥākim, zitiert. Weniger zuverlässig als Yaḥyā ist Maqrīzī, Itti'āz II 74,14–75,11, bzgl. der Zerstörung der Grabeskirche, die er in das Jahr 398 a. h. (17.9.1007–4.9.1008) datiert. Ebenso der damaszenische Chronist des 12. Jhs. Ibn al-Qalānisī, Dayl ta'rīḥ Dimašq, ed. H. F. Amedroz, Beirut – Leiden 1908, 66,25, der hier auf die gleiche Vorlage wie Maqrīzī zurückgeht. Zu den weiteren von Yaḥyā abweichenden Datierungen der Zerstörung der Grabeskirche in den Quellen

1000, in dem al-Bīrūnī also seinen Bericht über das Osterfeuer niederschrieb, stellte einen Wendepunkt in der fāṭimidischen Regierung dar, da sich der junge Kalif am 5. April desselben Jahres seines Vormundes, des Palasteunuchen Barğawān entledigte, der bis zu diesem Zeitpunkt der eigentliche Lenker der Regierungsgeschäfte war.⁵

Zum Zeitpunkt, als al-Bīrūnī den Bericht über das Osterfeuer niederschrieb, konnte dieser noch nichts von al-Ḥākims Zerstörungswelle ahnen, die mit der Demolierung der Marienkirche in Damaskus im März 1009 begann und der bis in das Jahr 1020 eine Vielzahl von weiteren Kirchen, aber auch von Synagogen in Ägypten, Syrien und Palästina zum Opfer fallen sollten.⁶ Auch von allen weiteren Maßnahmen, die al-Ḥākim in Geschichte und Gegenwart den Ruf eines brutalen Christenverfolgers einbringen sollten, konnte al-Bīrūnī zum Zeitpunkt, als er seine Chronographie verfasste, noch nichts ahnen, denn die frühesten dieser Maßnahmen, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird, datieren in das Jahr 1004/05.⁷

Vielmehr scheint es, dass die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen innerhalb des fāṭimidischen Kalifates kaum jemals so eng und friedlich waren wie um das Jahr 1000, was sich nicht zuletzt in al-Bīrūnīs Erwähnung widerspiegelt, dass an den Osterfeierlichkeiten in der Grabeskirche auch Muslime, u. a. der Muezzin der Großen Moschee, der Imam und der Emir der Stadt teilnahmen und dass mit dem Osterfeuer auch die Lampen der großen Moschee angezündet wurden. Dass dem Kalifen in Kairo – also al-Ḥākim – ein Bericht über den genauen Zeitpunkt, an dem das Osterfeuer herabgekommen ist, geschickt wurde, zeigt, dass dieser bestens über das Geschehen in der Grabeskirche informiert war und es offenbar als Mittel zur Stärkung der Volksfrömmigkeit seiner Untertanen und wahrscheinlich auch als willkommene Einnahmequelle durch den Pilgertourismus in das Heilige Land tolerierte oder sogar unterstützte.

s. J. van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif Al-Hakim (386–411 a. h.)*, Heidelberg 1977 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 2, Heft 2), 49 Anm. 257, und darauf basierend J. van Reeth: *Al-Qumāma et le Qā'im de 400 AH: Le truchage de la lampe sur le tombeau du Christ*, in: U. Vermeulen and D. De Smet (ed.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II*, Louvain 1998, 171 Anm. 1. Allgemein zu den Quellen und den damit zusammenhängenden Problemen bzgl. der Rekonstruktion v. al-Ḥākims Herrschaft s. Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 170–172.

5 Yahyā (s. Anm. 3) [254] 462, gibt als Datum der Ermordung den 25. Rabī' II. 390 a. h. (5.4.1000) an. Zu den leicht abweichenden Datierungen in anderen Quellen s. Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 442, Anm. 43.

6 S.u. Anm. 60–62.

7 S.u. Anm. 45.

Al-Ḥākim hatte allen Grund, in der Bevölkerung das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Christen zu unterstützen, denn er selbst ist ja einer muslimisch-christlichen, genau genommen einer ismāʿīlitisches-melkitischen Symbiose entsprungen. Als Sohn einer melkitischen Konkubine des Kalifen al-ʿAzīz musste er bestens mit den christlichen Bräuchen in seinem Land vertraut gewesen sein.⁸ Angeblich soll er in den ersten Jahren seiner Selbstherrschaft auch regelmäßig an christlichen Festen im Stadtteil Miṣr teilgenommen haben.⁹ Dass dem Einfluss von al-Ḥākims Mutter auf das fātimidische Herrscherhaus auch die allgemein wachsende Bedeutung der melkitischen Kirche in Ägypten am Ende des 10. Jh. zu verdanken war, erwähnt die Geschichte der koptischen Patriarchen von Alexandria explizit.¹⁰ Und tatsächlich wurde noch unter dem Kalifen al-ʿAzīz im Jahr 986¹¹ ein Bruder von al-Ḥākims Mutter zum melkitischen Patriarchen von Jerusalem,

8 Erwähnung der melkitischen Mutter des al-Ḥākim in der koptischen Patriarchengeschichte: History of the Patriarchs of the Egyptian Church II 2. Chael III – Šenouti II: (AD: 880–1066), ed. und engl. Übers. A. S. Atiya u. a., Kairo 1948 (*Publications de la Société d'Archéologie Copte*), 113,15 (Übers.: 171). Der (nur auf arabisch erhaltene) Teil der Patriarchengeschichte, der die Regierungszeit des al-Ḥākims behandelt, wurde im Jahr 1051 vom Bischof Michael von Tinnīs und nicht, wie lange angenommen, von Severus (Sāwīrūs b. al-Muqaffaʿ) verfasst und gehört somit zu den ältesten Quellen zur Thematik. Obschon die Patriarchengeschichte, im Stil der Martyrologien verfasst, insgesamt einseitig zugunsten der Monophysiten, insbesondere der Kopten, berichtet, beinhaltet sie einige für die Regierungszeit des al-Ḥākims interessante, aus anderen Quellen nicht bekannte Details. Zum hier relevanten Teil der Patriarchengeschichte und ihrem Verfasser s. J. Den Hejer, Miḥāʾil évêque de Tinnīs et sa contribution à l'histoire des patriarches d'Alexandrie, in: *Parole de l'Orient* 16 (1990–91) 179–188, u. D. Weltecke, Beitrag in diesem Band. Erwähnt wird die Mutter des al-Ḥākims auch beim koptischen Chronisten al-Makīn b. al-ʿAdīm (13. Jh.): Kitāb al-mağmūʿ al-mubārak, ed. T. Erpenius, Leiden 1625, 247,7–15 und in der Chronik des Radulphus Glaber III 25, ed. G. Cavallo e G. Orlandi, 3. Aufl., Mailand 1991, 157, wo sie mit dem Namen Maria erwähnt wird; s. A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes, II 1: La dynastie macédonienne (867–959). Les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne, Brüssel 1968, 367 Anm. 2; J. H. Forsyth, The Byzantine-Arab chronicle (938–1034) of Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, unveröffentlichte Ph.-Diss., University of Michigan 1977, 245; W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert. Geschichte der politischen Beziehungen von 1001 bis 1006 (BV XIV), Wien 1981, 48 Anm. 12; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 219. Dass es sich beim Vater von al-Ḥākims Mutter um Eugenios, den für das Jahr 969 belegten Katepan von Unteritalien handelt (so van Reeth [s. Anm. 4] 181), ist unwahrscheinlich (s. V. von Falkenhausen, Straußeneier im mittelalterlichen Kampanien, in: Ot Zargrada do Belogo Morja. Sbornik statej po srednevekovomu iskustvu v čest E. C. Smirnovoj, Moskau 2007, 594).

9 Yaḥyā (s. Anm. 3) [286] 494.

10 Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 113,14–17 (Übers.: 171).

11 Im Ramaḍān 375 a. h. (15.1.–13.2.986): Yaḥyā (s. Anm. 3) [207] 415.

Orestes, geweiht. Ein zweiter Onkel des al-Ḥākim wurde im Jahr 1000,¹² also bereits unter der Regierung des al-Ḥākim, und zwar schon zur Zeit seiner Selbstherrschaft, zum Patriarchen von Alexandria, Arsenios, geweiht. Diese verwandtschaftlichen Bande von Melkiten und Fāṭimiden auf Herrschaftsebene scheinen nicht nur zu einer wachsenden Bedeutung der Melkiten gegenüber den seit den arabischen Eroberungen in Ägypten einflussreicheren Kopten geführt zu haben.¹³ Auch in den Beziehungen zu Byzanz spielte das enge Vertrauensverhältnis des fāṭimidischen Herrscherhauses zum melkitischen Klerus eine erwähnenswerte Rolle. So berichtet Yaḥyā al-Anṭākī ausführlich von einer Gesandtschaft, die Orestes, der Patriarch von Jerusalem, im Jahr 1000 nach Konstantinopel leitete, wo er mit Kaiser Basileios II. einen 10-jährigen byzantinisch-fāṭimidischen Frieden aushandelte. Die Vorverhandlungen zu diesem Vertrag führte in Kairo noch al-Ḥākims Vormund Barġawān, der, wie wir aus Yaḥyā erfahren, den byzantinischen Gesandten an der Seite des Orestes mit den Worten entlassen haben soll: „Was auch immer dieser Patriarch beschließt, wird unser Herrscher akzeptieren und durchführen.“¹⁴ Eine byzantinische Gesandtschaft wurde dann im Mai 1001,

12 Am 11. Raġab 390 a. h. (17.6.1000): Yaḥyā (s. Anm. 3) [254] 462.

13 Zu der Entwicklung der melkitischen und koptischen Kirche in Ägypten s. EI² V, s. v. Kibṭ (Atiya); A.-M. Eddé, F. Micheau, C. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'islam, du début du VIIe au milieu du Xie siècle*, Paris 1997, 34f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 217f.

14 Yaḥyā (s. Anm. 3) [252f.] 460f. Die Initiative zu den Friedensverhandlungen ging laut Yaḥyā von Basileios II. aus, der zwischen Herbst 998 und Anfang 999 zwei Emissäre nach Kairo schickte. Während einer der byzantinischen Gesandten mit der Antwort des Kalifen nach Konstantinopel zurückkehrte, wurde der zweite – wegen der unterdessen von Basileios II. begonnen Syrienexpedition (s. Anm. 17) – in Kairo festgehalten und erst nach einigen Monaten, zusammen mit Orestes, nach Konstantinopel zurückgeschickt. Laut dem hier weniger zuverlässigen Chronisten Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 4), 54,18–55,1 (zurückgehend auf die Überlieferung des Hilāl aṣ-Ṣābī [10./11. Jh.]), gingen die Friedensverhandlungen von Barġawān aus, der den christlichen Sekretär Fahd b. Ibrāhīm (s. auch Anm. 53) als Emissär nach Konstantinopel schickte. Erwähnung der Gesandtschaft auch bei Ibn al-Aṭīr: *al-Kāmil fī t-ta'riḥ* IX, ed. C. Tornberg, Upsala 1876 (Ndr. Beirut 1979, 122,5–7) und bei Abū Ṣuġā': *Dayl kitāb taġārib al-umam*, ed. H. F. Amedroz – D. S. Margoliouth, in: *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate, Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, vol. III, Oxford 1921, 230,6–8. Die Gründe dafür, wieso Orestes nicht nach Kairo bzw. Jerusalem zurückkehrte, sondern in Konstantinopel blieb, wo er laut Yaḥyā vier Jahre später starb (im Ramaḍān 395 a. h. [11.6.–10.7.1005]) – sofern Yaḥyās Angabe, dass Orestes von seiner Amtseinsetzung im Ramaḍān 375 a. h. an 20 Jahre Patriarch von Jerusalem war, stimmt, sind unklar. Hegte er vielleicht bereits auf die Nachricht von Barġawāns Tod im April 1000 hin eine Vorahnung von al-Ḥākims späteren Maßnahmen gegen die christliche Bevölkerung, denen am 8. Juli 1010 auch sein Bruder Arsenios, der Patriarch von Alexandria, zum Opfer fallen sollte (so Falkenhausen

wohl zur Ratifizierung des in Konstantinopel ausgehandelten Friedensvertrages, jetzt von al-Ḥākim selbst, in Kairo empfangen.¹⁵ Tatsächlich scheint kein früherer fāṭimidischer Herrscher so sehr um ein konfliktfreies Verhältnis mit seinem christlichen Nachbarn Byzanz bemüht gewesen zu sein wie al-Ḥākim in seinen ersten Regierungsjahren, denn nie zuvor wurde zwischen den Fāṭimiden und Byzanz ein so langer und ernst gemeinter Frieden geschlossen. Ernst gemeint deshalb, weil die militärischen Konflikte, die noch unter al-Ḥākims Vorgänger al-ʿAzīz von 992 bis zu seinem Tod im Jahr 996 zu großangelegten kriegerischen Auseinandersetzungen um Aleppo geführt hatten,¹⁶ nun tatsächlich für einige Jahre fast vollständig eingestellt wurden. Die letzte byzantinische Offensive in Syrien hatte im Herbst 999 unter Basileios II. stattgefunden, der den Orontes aufwärts bis nach Baʿalbek gelangt war, dann aber wegen der schlechten Wetterlage

[a. Anm. 8] 596)? Gegen eine solche Erklärung spricht einerseits, dass Arsenios kurz nach dem Tod des Barġawān (s. Anm. 5 u. 12) von al-Ḥākim selbst zum Patriarchen geweiht wurde. Dagegen spricht aber auch, dass al-Ḥākim die ersten Maßnahmen gegen Christen erst wesentlich später ergriff. Der Empfang des Orestes in Konstantinopel ist gemäß der chronologischen Einordnung bei Yaḥyā am ehesten Anfang 1000 zu datieren (nach dem Ende des Syrienfeldzuges des Basileios am 17.12.999 [s. Anm. 17], aber vor der Ermordung des Barġawān am 5. April 1000). Der eigentliche Friedensschluss ist jedoch erst zwischen der Rückkehr des Kaisers von seinem Armenienfeldzug (Ende 1000/Anfang 1001, s. Anm. 17) und dem Empfang einer weiteren byzantinischen Gesandtschaft am 13. Mai 1001 in Kairo (s. Anm. 15) zu datieren. Zu den Gesandtschaften und dem Friedensvertrag s. Felix, Byzanz (s. Anm. 8) 48f.; Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, bearbeitet von F. Dölger, I. Teil, 2. Halbband: Regesten von 867–1025, zweite Auflage neu bearbeitet von A. E. Müller unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer, München 2003 (*Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit A/1*), Nr. 788. 789e. 792b (mit weiterer Sekundärliteratur).

- 15 Maqrīzī, Ittiʿaz (s. Anm. 4) II 39,12–40,9, datiert den Empfang der byzantinischen Gesandtschaft auf den 16. Ġumādā II 391 a. h. (13.5.1001). Erwähnung der Gesandtschaft auch im Kitāb at-tuḥaf, ed. M. Ḥamidullāh, Kuwait 1959, 150,10–14 (11. Jh.), und bei Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 4) 55,1; s. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 792c.
- 16 Zu diesen Auseinandersetzungen, die zwischen dem fāṭimidischen Heerführer Maṅġutakīn auf der einen Seite und den in Aleppo herrschenden Ḥamdāniden unter Abū l-Faḍāʾil Saʿīdaddawla und den mit ihnen verbündeten Byzantinern unter Michael Burtzes (992/94), Basileios II. (995) und Damianos Dalassenos (996/98) ausgefochten wurden, letztlich aber keine Entscheidung brachten, s. E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, Brüssel 1935, 105f.; M. Canard, Histoire de la dynastie des Ḥʿamdānides de Jazīra et de Syrie, Paris 1953, 696–705, 855–858; T. Bianquis, Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359–468/969–1076). *Éssai d'interprétation de chroniques arabes médiévales* Bd. I, Damaskus 1986, 195–227; Felix, Byzanz (s. Anm. 8) 46f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 161–163; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 781a, 781c, 785d, 781e, 781f., 782, 785d.

sein Heer abziehen musste und sich danach nach den erwähnten Verhandlungen mit dem Patriarchen Orestes auf den zehnjährigen Frieden mit den Fāṭimiden einließ.¹⁷ Erst 1009/10 brach die nächste Auseinandersetzung in und um Aleppo aus, bei der allerdings sowohl die Byzantiner als auch die Fāṭimiden nur indirekt beteiligt waren.¹⁸ Die byzantinisch-fāṭimidische Eintracht ging in den Jahren nach dem Abschluss des Friedensvertrages sogar soweit, dass al-Ḥākim auf ein Hilfesuch des Kaisers Basileios hin seinen Statthalter von Damaskus im Kampf gegen al-Aṣfar, den Anführer eines religiös motivierten Beduinen- und Bauernaufstandes, mobilisierte. Al-Aṣfar hatte 1004/05¹⁹ in Nordsyrien zum ḡihād gegen die Byzantiner aufgerufen und sich der Stadt Ṣayzar bemächtigt, konnte dann aber dank der fāṭimidischen Unterstützung von dort vertrieben und schließlich von Nikephoros Uranos, dem byzantinischen Statthalter von Antiocheia, geschlagen werden.²⁰

Gerade in der Zurückhaltung in Sachen kriegerischer Offensiven unterscheidet sich al-Ḥākims Außenpolitik in auffallender Weise von der seiner Vorgänger. Diese hatten, ausgehend von Nordafrika, wo der erste fāṭimidische Kalif ‘Ubayallāh al-Mahdī im Jahr 910 die Herrschaft ergriff, stets eine aggressive Expansionspolitik verfolgt. Mit großem militärischem Aufwand erreichten sie die Ausdehnung des fāṭimidischen Herrschaftsgebietes im byzantinischen Sizilien und Süditalien und konnten schließlich im Jahr 969 unter dem Kalifen al-Mu‘izz das iḥṣīdīdische Ägypten erobern, um von hier aus ihren Einfluss weiter nach

-
- 17 Laut Yaḥyā (s. Anm. 3), [251f.] 459f., zog sich Basileios II. am 5. Muḥarram 390 a. h. (17.12.999) mit seinem Heer zum Überwintern nach Kilikien zurück, um von dort aus im Frühjahr 1000 eine weitere Offensive zu starten. Auf die Nachricht vom Tod des Kuropalates Dawit’ von Taik’ (am 31. März 1000) zog er nach Armenien ab, um das Territorium des Dawit’ gemäß eines zuvor geschlossenen Erbvertrages dem byzantinischen Reich einzuverleiben; Bianquis, Damas (s. Anm. 16) 242f.; Felix, Byzanz (s. Anm. 8) 48f. Zum Armenienzug, von dem Basileios II. Ende 1000/Anfang 1001 nach Konstantinopel zurückkehrte, s. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 790a–792b.
- 18 Dabei ging es um einen von den Byzantinern unterstützten Restaurationsversuch der ḥamdānidischen Herrschaft in Aleppo durch Abū l-Ḥayḡā’ b. Sa‘daddawla. Der in Aleppo herrschende Manṣūr b. Lu‘lu konnte jedoch den Ḥamdāniden dank fāṭimidischer Unterstützung zurückschlagen; s. Bianquis, Damas (s. Anm. 16) 311f.; Felix, Byzanz (s. Anm. 8) 55f.; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 798.
- 19 395 a. h. (18.10.1004–7.10.1005): Yaḥyā (s. Anm. 3) [258] 466. Erwähnung auch bei Kamāladdīn, Zubdat al-Ḥalab, ed. S. ad-Dahhān, Bd. I, Damaskus 1951, 196,1–10.
- 20 Dazu Canard, La destruction (s. Anm. 2) 16; S. A. Assaad, The Reign of al-Ḥākim bi Amr Allah (386/996–411/1021). A Political Study, Beirut 1974, 129; Bianquis, Damas (s. Anm. 16) 309–311; Felix, Byzanz (s. Anm. 8) 50–53; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 794a.

Syrien und Palästina auszuweiten.²¹ Die territoriale Expansion und die damit zusammenhängende Missionierung der eroberten Gebiete gehörten von Anfang an zu den religiös begründeten Kernzielen der ismāʿilitischen Staatsideologie, auf deren Grundlagen das fāṭimidische Kalifat errichtet und organisiert wurde. Getragen wird diese Ideologie von der Überzeugung, dass das fāṭimidische Oberhaupt als Imam-Kalif, also als weltlicher und geistlicher Führer in einer Person, in direkter Linie von Muḥammads Tochter Fāṭima und von ʿAlī abstamme und als Mitglied des Prophetengeschlechts der einzige rechtmäßige Herrscher, nicht nur über die islamische, sondern auch über die *noch* nicht islamische Welt sei. Die fāṭimidischen Kalifen weigerten sich demnach ebenso, die Oberhoheit des ʿabbāsiden Kalifen in Bagdad über die muslimische Welt anzuerkennen, wie sie allen anderen Machthabern, also auch dem byzantinischen Kaiser, die Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft absprachen.²²

Über die Gründe, wieso al-Ḥākim von dem aggressiven Eroberungskurs seiner Vorgänger abkam, können wir nur spekulieren. Einiges spricht dafür, dass er und seine ismāʿilitischen Funktionäre das Ziel der Ausdehnung des fāṭimidischen Kalifats mehr über den indirekten Weg der Missionierung (daʿwa) denn durch militärische Eroberungen verfolgten. So wissen wir, dass al-Ḥākims Missionare für die Verbreitung der ismāʿilitischen Geheimlehre in der gesamten islamischen Welt tätig waren und nicht nur in Ägypten, Syrien und Palästina, sondern auch im Jemen, Irak, Fārs, Ḥorāsān und sogar in Sind (heutiges Pakistan) ihre Missions-

21 Zu der fāṭimidischen Expansion bis zur Eroberung Ägyptens durch al-Muʿizzʿ Heeresführer Ġawhar s. EI² II, s. v. Fāṭimids (Canard); Y. Lev. The Fāṭimid Navy, Byzantium and the Mediterranean Sea 909–1036.C.E./297–427 A.H., in: *Byz 54* (1984) 228; H. Halm, Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden, München 1991, 133–143, 361–374; M. Brett, The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean & the Middle East in the Tenth Century CE, Leiden u.a. 2001, 219–316; B. Lienhard, Marianos Argyros reist nach Afrika. Über die Vermittlungsversuche eines kaiserlichen Würdenträgers im byzantinisch-fāṭimidischen Konflikt im 10. Jh., in: *Junge Römer – Neue Griechen*, ed. M. Popović – J. Preiser-Kapeller, Wien 2008, 113–115.

22 Die Fāṭimiden, bei denen es sich um eine Richtung der Ismāʿīliyya (auch Siebner-Šīʿa genannt), einer Abspaltung der sogenannten Imāmiyya (auch Zwölfer-Šīʿa genannt) handelt, entwickelten eine eigene ismāʿilitische Rechtssprechung und Staatsorganisation, die weitgehend auf den Werken des ismāʿilitischen Theologen und Oberrichters an-Nuʿmān basiert. Zu Nuʿmān und seinen Werken s. EI² VIII, s. v. al-Nuʿmān (Dachraoui); Halm, Mahdi (s. Anm. 21) 302–304. Zur fāṭimidischen Staats-, Rechts- und Expansionsideologie s. EI² IV, s. v. Ismāʿīliyya (Madelung); EI² V, s. v. al-Mahdī ʿUbaydAllāh (Dachraoui); Halm, Mahdi (s. Anm. 21) 200–215; Y. Lev: The Fatimids and Byzantium, 10th–12th Centuries, in: *Graeco-Arabica 6* (1995) 191f.; Brett (s. Anm. 21) 176–218; P. E. Walker, Exploring an Islamic Empire. Fatimid History and its Sources, London 2002, 1f.; Lienhard, Marianos (s. Anm. 21) 114f.

zentren betrieben.²³ Denkbar ist auch, dass al-Ḥākims Politik von einer in der Ismāʿīliya verbreiteten und von ihm selbst unterstützten messianischen Erwartung beeinflusst war, die in ihm den „Rechtgeleiteten“, den Mahdī, sah, der um das Jahr 400 a.h. seine wahre Natur offenbaren und eine Zeitenwende einleiten sollte.²⁴

Was die Innenpolitik angeht ist aus allem, was die Quellen berichten, zu entnehmen, dass sich al-Ḥākim gerade in den ersten Jahren seiner Selbstherrschaft auffällig volksnah, tolerant und wohlthätig im Hinblick auf die gesamte ägyptische Bevölkerung, einschließlich der Christen, gab. So gewann er schnell das Wohlwollen seiner Untertanen, indem er direkt nach seiner eigentlichen Machtübernahme am 5. April 1000 erklären ließ, dass er jeden, der ihm eine Petition vorbringen wolle, persönlich im Palast empfangen und sich um seine Angelegenheit kümmern werde.²⁵ Weitere Neuerungen, die ihm schnell die Beliebtheit bei der Bevölkerung sicherten, waren die Abschaffung von Steuern, die durch das islamische Recht nicht gedeckt waren,²⁶ oder der Erlass verschiedener Dekrete im Bereich der Korruptionsbekämpfung, der Sicherheit und der Stadthygiene.²⁷ Aus dieser frühen

23 Zur Verbreitung der ismāʿilitischen Geheimlehre in den genannten Regionen s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 59 Anm. 304; Walker, Exploring (s. Anm. 22) 42f.; 47f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 253–268, 275, 281f.

24 Dahingehend ein im Jahr 405 a.h. (2.7.1014–20.6.1015) verfasstes Sendschreiben (Risālat Mabāsīm al-biṣārāt) des ismāʿilitischen Theologen und Missionars al-Kirmānī, der allerdings als Zeitpunkt der Wende das Jahr 411 a.h. (27.4.1020–16.4.1021) voraussetzte (400 Jahre nach dem Tod des Propheten Muḥammad), das sich später als Jahr von al-Ḥākims Verschwinden herausstellen sollte; s. dazu van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 59. Die in eine ähnliche Richtung gehenden, wenn auch inhaltlich weitaus extremeren Spekulationen der Strömungen, aus denen später die Drusen hervorgehen sollten, sind erstmals durch ein weiteres Sendschreiben des al-Kirmānī (ar-Risāla al-wāʿiza) aus dem Jahr 408 a.h. (30.5.1017–19.5.1018) fassbar. Zu den Drusen und ihren Lehren s. EI² II, s. v. Durūz (Hodgson); van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 63–82; Walker, Exploring (s. Anm. 22) 48; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 282–297.

25 Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 27,11–29,3 überliefert das vollständige Dekret (siḡill) zum Herrschaftsantritt des al-Ḥākims mit den entsprechenden Zusicherungen an die Bevölkerung; s. dazu Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 180. Al-Ḥākim legte offenbar besonders viel Wert auf Transparenz im Umgang mit den Anliegen seiner Untertanen. Dies geht daraus hervor, dass er im Gegensatz zu seinen Vorgängern persönlich Petitionen entgegennahm und den Bittstellern direkten Zutritt zu den Amtssitzungen, in denen er die Anliegen mit seinem Wesir erörterte, erlaubte: Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 30,12–15.

26 Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 96,15, 102,12–17. Von besonderer Popularität war die Abschaffung der überaus einträglichen Binnenzölle an den Nilkais, die zu einer allgemeinen Senkung der Getreidepreise führte; s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 173, 277.

27 So bekämpfte al-Ḥākim die Bestechung und die Fälschung von Maßen und Gewichten; s. Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 51,1, 53,11. Als Maßnahmen der Sicherheit und

Zeit seiner Selbstherrschaft wissen wir auch von al-Ḥākims regelmäßigen Ausritten in die Umgebung von Kairo, zu den Pyramiden oder nach dem südlich der Palaststadt Kairo gelegenen Miṣr, wo er sich manchmal erkennt, manchmal inkognito, unter die Volksmasse mischte, um sich selbst ein Bild von den Geschehnissen in der Bevölkerung zu machen und am pulsierenden Nachtleben in der Altstadt teilzunehmen.²⁸ Die Faszination, die al-Ḥākīm mit seinen nächtlichen Streifzügen durch die Stadt auf die Bevölkerung ausübte, war offenbar so groß, dass sie dem jugendlichen Kalifen einen Platz als Helden in der Volksliteratur verschaffte.²⁹ Al-Ḥākims Hang zur Volksnähe kommt dann in den letzten Jahren seiner Regierung, etwa ab dem Jahr 1013, noch einmal verstärkt zum Zug, als er immer häufiger – bar jeder imperialen Etikette – im asketischen Habitus auf einem Esel reitend im Stadtbild erschien,³⁰ bevor er dann am 13. Februar 1021³¹ mit 35 Jahren auf einem seiner nächtlichen Ausritte auf mysteriöse Weise verschwand.³² Trotz ab 1004/05 immer häufiger auftretender restriktiver Maßnahmen beschränkt sich al-Ḥākims Bemühen, sich auf direkte Weise für die Bedürfnisse der Bevölkerung einzusetzen, keineswegs auf die erste Zeit seiner Herrschaft, sondern wird auch in den späteren Regierungsjahren wiederholt von Neuem bestätigt. Sein lebenslanger Wunsch, als

der Stadthygiene sind u. a. die Dekrete zur Sauberhaltung und zur nächtlichen Beleuchtung der Strassen zu beurteilen; s. Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 39,5f. Aber auch die (allerdings erst im Rabī' I 395 a. h. [15.1.–12.2.1005] und noch einmal im Muḥarrām 405 a. h. [2.–31.7.1014]) erlassene Tötung aller in der Altstadt streunenden Hunde (Yaḥyā [s. Anm. 3] [261] 469; Maqrīzī, *Itti'āz* [s. Anm. 4] II 56,9–11) ist am ehesten als hygienische Maßnahme zu bewerten; in diesem Sinne zum ersten Mal Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 187.

28 Yaḥyā (s. Anm. 3) [255] 463; Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 31,7f., 35,11, 37,1f., 38,2–11, 45,10, 48,9, 53,11, 54,11; Ibn al-Qalānīsī 59,13–16. S. van Ess, *Chiliastische Erwartungen* (s. Anm. 4) 27; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 180f.

29 Volkstümliche Erzählungen über al-Ḥākims nächtliche Streifzüge finden sich in 1001 wieder und haben dort wahrscheinlich auch als literarische Vorlage für die berühmten Geschichten über Hārūn ar-Rašīd, der mit seinem Wesir inkognito ausreitet, gedient. In die gleiche Tradition ist ein, m.W. nach wie vor unpublizierter Volksroman über al-Ḥākīm einzuordnen; s. van Ess, *Chiliastische Erwartungen* (s. Anm. 4) 28 Anm. 41; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 170.

30 Yaḥyā (s. Anm. 3) [306] 514f., und im Schlussteil von Yaḥyās Chronik: *Histoire de Yaḥyā ibn Sa'īd d'Antioche*, édition critique du texte arabe préparée par I. Kratchkovsky et traduction française annotée par F. Micheau et G. Troupeau, Turnhout 1997 (*PO* 47,4), [41, 92f.] 409, 460f.; Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 104,1f. Zu al-Ḥākims Auftreten in den letzten Jahren vor seinem Tod s. van Ess, *Chiliastische Erwartungen* (s. Anm. 4) 76f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 169. 276–279, 297. J. R. Oesterle, *Kalifat und Königtum: Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt 2009, 144–148.

31 27. Šawwāl 411 a. h.: Yaḥyā (s. Anm. 30) [92f.] 460f.

32 Zu al-Ḥākims mysteriösem Verschwinden s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 297–304.

gerechter, großzügiger und dem Volk zugänglicher Herrscher gesehen zu werden, zeigt sich u. a. darin, dass er bis zu seinem Verschwinden persönlich Petitionen entgegennahm und sich allen Bittstellern und Bedürftigen gegenüber ausgesprochen freigiebig gebärdete,³³ aber auch an der Abschaffung von imperialen Insignien wie dem Sonnenschirm – ein Symbol der Herrscherwürde – oder den „Scheuchern“, deren Aufgabe es war, die Menschenmenge vom Herrscher fernzuhalten.³⁴ In diesem Zusammenhang ist auch der Bau und Ausbau von Moscheen,³⁵ die Eröffnung des berühmten Hauses der Weisheit (dār al-ḥikma)³⁶ und vor allem die Gründung von Stiftungen zum Unterhalt der genannten Einrichtungen zu nennen, denen al-Ḥākim sogar sein Privateigentum vermachte.³⁷ Die erwähnten innenpolitischen Bemühungen verdeutlichen, dass der junge Kalif, mehr als seine dezidiert außenpolitisch ausgerichteten Vorgänger, danach strebte, dem Ideal des gerechten Herrschers all seiner Untertanen, anfänglich auch der nicht muslimischen, zu entsprechen.³⁸ Mag sein, dass dies eine Folge seiner eigenen negativen Erfahrungen mit der herrschenden – und ihn beherrschenden – Autorität war, von der er sich gewaltsam befreien musste, bevor er den fāṭimidischen Staat eigenständig lenken konnte. Ein früh geprägtes Misstrauen gegenüber seinen engsten

-
- 33 Yaḥyā (s. Anm. 3) [306] 514; Yaḥyā (s. Anm. 30) [92f.] 460f.; Maqrīzī, Itti‘āz (s. Anm. 4) II 96,20–97,2, 103,10, 104,1f., 105,10, 106,3–5) (zeitweilige Unterbrechung der persönlichen Entgegennahme von Petitionen im Rabī‘ I 405 a. h. [30.8–28.9.1014], Maqrīzī, Itti‘āz (s. Anm. 4) II 106.16f.). Im Jahr 404 a. h. (13.7.1003–1.7.1014) überdies die Freilassung sämtlicher Sklaven (Yaḥyā [s. Anm. 3] [310] 518; Maqrīzī, Itti‘āz [s. Anm. 4] II 100,12f.) Weitere Beispiele für al-Ḥākims Gerechtigkeit und Großzügigkeit s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 22f.
- 34 Yaḥyā (s. Anm. 3) [306] 514; zu den Veränderungen bzgl. der Herrscherpräsenz und Repräsentation unter al-Ḥākim, die auch im Zusammenhang mit seinem zunehmenden Asketismus stehen dürften, s. Oesterle, Kalifat (s. Anm. 30) 138f.
- 35 Die wichtigsten von al-Ḥākim gebauten oder ausgebauten Moscheen: die im Jahr 990 von al-‘Aziz gegründete „Neue Moschee“, die von al-Ḥākim zwischen 1003 und 1013 mit großem Aufwand vollendet wurde und fortan „Ḥākim-Moschee“ genannt wurde, offiziell aber den Namen al-Anwar (die Leuchtende) erhielt; s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 200–202; Errichtung der Rašīda-Moschee zwischen 1003 und 1013, s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 203f.; Errichtung der Moschee von al-Maqs, s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 204f.
- 36 Eröffnung am 10. Čumādā II 395 a. h. (24.3.1005), zum dār al-ḥikma s. Walker, Exploring (s. Anm. 22) 44; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 194–209.
- 37 Im Ramaḍān 400 a. h. (18.4–17.5.1010) verfügte al-Ḥākim eine Stiftung, deren Einkünfte an die Azhar- und Rāšīda-Moschee sowie an die Moschee in Maqs und an das „Haus der Weisheit“ gingen, s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 198–200; eine weitere Stiftung verfügte al-Ḥākim im Dū l-Qa‘da 404 a. h. (4.5.–2.6.1014) zugunsten der „Ḥākim-Moschee“, s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 201.
- 38 So auch van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 27f.

Vertrauten in Familie, Hofstaat und Verwaltung könnte den Wunsch nach Abkehr von denselben auf der einen und nach direkter Berührung und persönlicher Identifizierung mit den eigenen Untertanen auf der anderen Seite erklären.³⁹

In einem gewissen Widerspruch zu al-Ḥākims jugendlicher „Feierlaune“ am Anfang seiner Selbstherrschaft, weniger aber im Widerspruch zum erwähnten Ideal des „gerechten Herrschers“, stehen eine Reihe gesellschaftlicher Regeln, die unter dem Überbegriff Sittengesetze zusammengefasst werden können und deren rigide Durchsetzung al-Ḥākim zuweilen den Ruf eines reaktionären Fundamentalisten eingebracht hat. Es handelt sich dabei um Vorschriften, die zu einem großen Teil schon frühere muslimische Herrscher erlassen hatten und die als weiterer Ausdruck von al-Ḥākims ausgeprägtem Streben beurteilt werden können, der koranischen Maxime, zu „gebieten, was recht, und zu verbieten, was verwerflich ist“, gerecht zu werden.⁴⁰ So verzeichnen die Quellen ab dem Jahr 1004 zahlreiche von al-Ḥākim erlassene Dekrete, bei denen es zusammengefasst um die Themenbereiche „Einschränkung der Frauenrechte“,⁴¹ „Alkoholverbote“,⁴² „ismāʿīlische Speiseverbote“,⁴³ „Ordnung im öffentlichen Raum“,⁴⁴ aber auch um die „Kennzeichnung der Nichtmuslime (ahl ad-dimma)“ geht.⁴⁵ Gerade beim letzten

39 In diesem Sinne auch Oesterle, Kalifat (s. Anm. 30) 138f.

40 Vgl. Koran, Sure 3,104/110; Sure 7,157; s. dazu van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 17 Anm. 68 und 27. S. auch Assaad (s. Anm. 20), 32f.

41 Erste Verbote im Jahr 395 a. h. (18.10.1004–7.10.1005), weitere Verschärfungen sind belegt in den Jahren 399 a. h. (5.9.1008–24.8.1009), 404 a. h. (13.7.1013–1.7.1014) und 405 a. h. (2.7.1014–3.8.1011) s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 9f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 187f.

42 Diverse Alkoholverbote in den Jahren 395 a. h. (18.10.1004–7.10.1005) und 400–403 a. h. (25.8.1009–12.7.1013): s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 11f., 50 Anm. 260; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 188–190.

43 Neben vielen anderen Speisen wurde z. B. der Verzehr von ungeschuppten Fischen verboten. Zusammenfassend s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 17, 19–21; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 191–193.

44 So z. B. Erlasse zu Musik- und Spielverbot im öffentlichem Raum, zum „Klage-Verbot“ bei Begräbnissen oder zur Vorschrift dezenter Kleidung in den Jahren 401–403 a. h. (15.8.1010–12.7.1013); s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 10f.; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 191f.

45 Die sogenannten „Kennzeichen“ (ḡiyār) für Christen und Juden ordnete al-Ḥākim mit zunehmender Verschärfung in den Jahren 395 a. h., 400 a. h., 401 a. h., 403 a. h. und 404 a. h. an. Al-Ḥākim lehnt hier an die sogenannten „umarschen Regeln“ an, Kleidervorschriften für Nichtmuslime, welche in der Überlieferung auf den Vertrag des Kalifen ʿUmar (634–644) mit den nichtmuslimischen Schutzbefohlenen zurückgeführt wird; als weitere Einschränkungen der Nichtmuslime im öffentlichen Raum kamen u. a. Verbote von christlichen Zeremonien und Prozessionen, von Glockengeläute sowie die Entfernung von Kreuzen oder die Verdoppelung der Kopfsteuer hinzu; s. van Ess, Chiliastische Erwartungen (s. Anm. 4) 12–15; Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 190–193.

Punkt bleibt die Frage offen, inwiefern sich die, aus heutiger Sicht zweifellos diskriminierenden Maßnahmen gegen Christen und Juden mit al-Ḥākims Ethos des „gerechten Herrschens zugunsten aller Untertanen“ vereinbaren lässt. Gibt es auf diese Frage auch keine hinreichende Antwort, so bringen al-Ḥākims Maßnahmen, wenn man sie im Kontext der islamischen Sittengeschichte betrachtet, dennoch eher das Streben nach einer religiös begründeten, klar definierten und kontrollierbaren Gesellschaftsordnung denn eine ungezügelter Christen- und Judenfeindlichkeit zum Ausdruck.⁴⁶

Dass al-Ḥākims starres Festhalten an religiösen, und insbesondere an den ismāʿīlitischen Gesetzen in der praktischen Umsetzung bald an seine Grenzen stoßen musste, wird nicht nur an den mehrfach erneuerten Dekreten zur Implementierung der erwähnten Sittengesetze sichtbar. Hinderlicher noch als die offenkundigen Gesetzesübertretungen in Sachen Alkohol, Musik und weiblicher Bewegungsfreiheit sollten sich für al-Ḥākims Pläne jene spezifisch ismāʿīlitischen Vorschriften herausstellen, die sich gegen die Sunna richteten. Dies zeigt sich daran, dass al-Ḥākim in den Jahren 1005 bis 1010 zahlreiche Dekrete zugunsten der Sunniten erließ, z. B. das Verbot des in der Schiʿa üblichen „Schmähen der Altvordenen“⁴⁷, das offenbar im Winter 1004 Überhand genommen hatte, und andere Maßnahmen, die in der völligen Restituierung der Sunna im Jahr 1010 gipfelten.⁴⁸ Diese vorübergehende Annäherung an die Sunna macht deutlich, wie sehr al-Ḥākim auf die Loyalität gerade dieses Teils der Bevölkerung angewiesen war. Auch wenn dies die Quellen nirgends explizit erwähnen, wird hier sichtbar, dass die Sunniten, die seit der islamischen Eroberung Ägyptens den größten Bevölkerungsanteil des Landes ausmachten, offenbar nicht ohne weiteres bereit waren, sich von einer erst seit drei Jahrzehnten in Ägypten ansässigen – und noch dazu von einer šīʿitischen – Herrscherdynastie reglementieren zu lassen. Und wahrscheinlich handelt es sich bei al-Ḥākims Maßnahmen auch tatsächlich um die Reaktion auf eine reale Gefahr, die von der sunnitischen Bevölkerung auszugehen drohte. Denn die ersten „Sunna-freundlichen“ Dekrete fallen zeitlich zusammen mit dem Aufstand des aus Andalusien stammenden Abū Rakwa, der sich als recht-

46 Zum Pakt des ʿUmar und den Kleidervorschriften für Christen und Juden, aber auch zu allen anderen genannten „Sittengesetze“ unter früheren muslimischen Herrschern s. van Ess, *Chiliasmische Erwartungen* (s. Anm. 4) 12 Anm. 34, 18f.; Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 190f.

47 Dabei handelt es sich um die Verfluchung aller, die ʿAlī, den aus schīʿitischer Sicht rechtmäßigen Erben des Propheten Muḥammad, von der Herrschaft verdrängt hatten, so die ersten drei „rechtgeleiteten Kalifen“, und andere Gegner des ʿAlī.

48 Zu den die Sunna restituierenden Dekreten zwischen dem 10. Muḥarram 396 a. h. (17.10.1005) und dem Sommer 1010 s. van Ess, *Chiliasmische Erwartungen* (s. Anm. 4) 16; Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 193f., 214–216.

mäßiger Nachfolger des spanischen Umayyaden-Kalifen ausgab und an der Spitze von arabischen Beduinen, allen voran den Banū Qurra, das Gebiet zwischen Alexandria und Barqa (die lybische Cyrenaika) beherrschte, sich im Sommer 1005 zum sunnitischen Kalifen ausrufen ließ und einen Vorstoß nach Ägypten plante, am 30. August 1006 dann aber in Ra's al-Birka im Fayyūm von den Fāṭimiden zurückgeschlagen werden konnte.⁴⁹ So offensichtlich die Gründe für al-Ḥākims pro-sunnitische Politik sind, so rätselhaft scheint dagegen seine wiederum ganz plötzliche Abkehr von der Sunna nur ein halbes Jahr nach ihrer vollständigen Restituierung und die umso rigidere Wiedereinführung ismā'ilitischer Regeln im Dezember 1010. Möglich ist, dass die hier zum Ausdruck kommende Wankelmütigkeit in al-Ḥākims Politik das Spiegelbild seiner Abhängigkeit von unterschiedlichen rivalisierenden Gruppierungen ist.⁵⁰

Wie aber sind all jene Maßnahmen des al-Ḥākims zu beurteilen, die ihm schon zu seinen Lebzeiten den Ruf eines grausamen, zerstörerischen und v. a. unberechenbaren Herrschers eingebracht haben? Gemeint sind die zahllosen Exekutionen, aber auch die Zwangskonversionen und schließlich die Konfiskationen und Zerstörungen von Kirchen und Klöstern, in deren Kontext auch die Zerstörung der Grabeskirche zu betrachten ist.

Die Exekutionen beziehen sich in erster Linie auf Beamte, Familienangehörige und enge Vertraute des Kalifen und beschränken sich nicht auf eine bestimmte Religion oder Konfession. Vielmehr konnten sie jeden treffen, der in irgendeiner Weise den Abscheu oder das Misstrauen des Kalifen erweckte und ihm die Absolutheit seines Machtanspruches tatsächlich oder vermeintlich streitig machte. Demzufolge erscheinen die von al-Ḥākim angeordneten Ermordungen willkürlich und sind nur schwer mit dem Argument der Christenfeindlichkeit in Einklang zu bringen. Dies veranschaulicht alleine die Tatsache, dass al-Ḥākim während seiner fünfundzwanzigjährigen Regierungszeit nicht weniger als vierzehn unterschiedliche Minister beschäftigte, die abwechselnd christlichen und muslimischen Glaubens waren, und zwar auch noch in der Zeit, in der die Zerstörungen von Kirchen schon längst begonnen hatten.⁵¹ Auch die Tatsache, dass der Kalif zur Zeit der Zerstörung der Grabeskirche einen christlichen Minister hatte (Maṣṣūr b. 'Abdūn), zeigt, dass die religiöse Zugehörigkeit für al-Ḥākims Loyalität bzw. sein Misstrauen seinen Beamten gegenüber letztlich sekundär war.⁵² Dass es zuweilen

49 Zum Aufstand des Abū Rakwa s. van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen* (s. Anm. 4) 24, 43; Assaad (s. Anm. 20) 131–145; Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 209–214, 257.

50 Dahingehend Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 257, der davon ausgeht, dass al-Ḥākim bei der Wiedereinführung der anti-sunnitischen Vorschriften dem Druck der mächtigen ismā'ilitischen Da'wa nachgeben musste.

51 Zu al-Ḥākims Ministern s. Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 235–242.

52 Offenbar wurde Maṣṣūr b. 'Abdūn sogar im Monat der Zerstörung der Grabeskirche zum Minister ernannt; laut Yaḥyā (s. Anm. 3) [284f.] 492f. wurde er am

Exekutionswellen gab, bei denen ganze Gruppen von Christen umgebracht wurden, dürfte daran liegen, dass es bestimmte Berufsgruppen traf, die fest in der Hand von christlichen Funktionären lagen. Das gilt erstmals für das Jahr 1003, als der oberste Kanzleisekretär des al-Ḥākim, Fahd b. Ibrāhīm, in Ungnade fiel und hingerichtet wurde. Eine Gruppe von weiteren christlichen Beamten, die zusammen mit Fahd verleumdet und verhaftet worden waren, kamen laut Yaḥyā jedoch bald darauf auf die Fürbitte des christlichen Leibarztes des al-Ḥākim, Sahlān, wieder frei und wurden in ihren Ämtern restituiert.⁵³ Ein ähnliches Vorkommnis gab es noch einmal im Jahr 1008, als die – fast ausschließlich (aber nicht nur) christlichen – Finanzbeamten der syrischen und ägyptischen Verwaltung wegen Unterschlagung angezeigt und daraufhin gefoltert und hingerichtet wurden.⁵⁴ Die Quellen berichten zwar hauptsächlich über Exekutionen von Personen, die sich entweder im direkten höfischen Umfeld bewegten oder als Beamte des fātimidischen Staates tätig waren, al-Ḥākims Misstrauen scheint aber dennoch zeitweise weitere Kreise gezogen zu haben, was daran erkennbar wird, dass am Anfang des Jahres 1005 sämtliche Einheiten der Armee und ganze Berufsgruppen, z. B. die verschiedenen Handwerker und Händler der Sūqs, über hundert Sicherheitsgarantien (*amān*) ausstellen ließen.⁵⁵ Auch wenn über die Ursachen für al-Ḥākims mit den Jahren immer extremere Züge annehmendes Misstrauen letztlich nur spekuliert werden kann, ist es dennoch naheliegend, sie in den persönlichen Erfahrungen zu suchen, die der Kalif als Kind und Jugendlicher mit seinem Vormund Barḡawān und einer auf die eigenen Vorteile bedachten Hofkamarilla machte.⁵⁶ Dieses Argument würde sich auch bestens in das oben beschriebene Bild des jugendlichen Kalifen einfügen, der sich von seinen engsten Vertrauten abwendet, um sich auf die Suche nach Nähe und direkter Berührung mit seinen Untertanen zu machen. Naheliegend ist aber auch die Vermutung, dass sich unzufriedene muslimische Bevölkerungsteile das übertriebene Misstrauen des al-Ḥākim zunutze machten, um unbeliebte (christliche) Funktionäre im Kollektiv zu verleumden.

18. Šafar 400 a. h. (10.10.1009) eingesetzt; Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 81,1–3. Auch beim Kanzleichef des al-Ḥākim, der mit der Ausstellung des Dekrets zur Zerstörung der Grabeskirche beauftragt wurde, handelte es sich um einen Christen, den Nestorianer Bišr b. Sūrus: Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 81,6 (Ibn Sūrīn); Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 4) 67,18f. (Bišr b. Sūr); Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 128,3 (Ibn Šīrīn); zu den unterschiedlichen Namensformen s. van Reeth (s. Anm. 4) 171 Anm. 1.

53 Yaḥyā (s. Anm. 3) [256] 464; Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) 44,6–11. Zu Fahd b. Ibrāhīm s. auch Anm. 14.

54 Yaḥyā (s. Anm. 3) [280f.] 488f.

55 Rabī' I 395 a. h. (15.1.–12.2.1005): Yaḥyā (s. Anm. 3) [261] 469; Maqrīzī, *Itti'āz* (s. Anm. 4) II 55,18–58,3.

56 Dahingehend van Ess, *Chiliasmische Erwartungen* (s. Anm. 4) 26 und Halm, *Kalifen* (s. Anm. 2) 184f.

Auch die wirklichen Gründe für die von al-Ḥākim zeitweilig geforderten Konversionen zum Islam bleiben im Dunkeln. Ein Versuch zu Beginn des Jahres 1013, die gesamte Administration zu islamisieren, scheiterte angeblich daran, dass sich zu wenig qualifizierte islamische Kanzleibeamte fanden. Als al-Ḥākim daraufhin seine christlichen Beamten vor die Wahl stellte, entweder zum Islam zu konvertieren oder auszuwandern, kam es massenweise zu Übertritten und Scheinübertritten zum Islam, nicht nur unter den Beamten, sondern auch in der restlichen Bevölkerung, die sich vor einer Ausweitung von al-Ḥākims Maßnahmen fürchtete.⁵⁷ In einem im Spätsommer 1013 erlassenen Dekret stellte es al-Ḥākim dann allen Christen und Juden Ägyptens frei, auf byzantinisches Gebiet auszuwandern – wie bereits erwähnt, emigrierte auch der melkitische Chronist Yaḥyā in diesem Zusammenhang nach Antiocheia.⁵⁸ Diese Ausreise-Erlaubnis für Christen und Juden, die möglicherweise das Resultat von einem bei Maqrīzī erwähnten byzantinisch-fāṭimidischen Gesandtschaftsverkehr in den Jahren 1012–14 war,⁵⁹ zeigt deutlich, wie sehr al-Ḥākim auch weiterhin an einem entspannten Verhältnis mit dem christlichen Nachbarn Byzanz interessiert war und dass seine Christenfeindlichkeit etwa vor systematischen Hinrichtungen oder Zwangskonversionen im großen Stil Halt machte. Ob al-Ḥākim mit den genannten Bekehrungsbestrebungen persönlichen christenfeindlichen Anwandlungen, einer durch die Bekleidung einflussreicher Ämter durch Christen geschürten antichristlichen Stimmung in der muslimischen Bevölkerung oder den missionarischen Bestrebungen einflussreicher ismāʿīlitischer Funktionäre folgte, muss offen bleiben.

57 Yaḥyā (s. Anm. 3) [300f.] 508f., der dieses Ereignis in das Jahr 403 a. h., nach Ġumādā I datiert (17.12.1012–12.7.1013).

58 Yaḥyā (s. Anm. 3) [311] 519 datiert das Dekret in den Ṣafar 404 a. h. (12.8–9.9.1013); Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 100,16.

59 Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 109,10–110,7, berichtet, dass al-Ḥākim im Jahr 403 a. h. (23.7.1012–12.7.1013) dem byzantinischen Kaiser ein Geschenk von 7.000 Dinaren überbringen ließ; s. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 798e. An anderer Stelle berichtet Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 101,9, dass al-Ḥākim im Jahr 404 a. h. (13.7.1013–1.7.1014) den Gesandten ʿAbalġānī b. Saʿīd zusammen mit einem byzantinischen Emissär mit prächtigen Geschenken nach Konstantinopel schickte. Der byzantinische Gesandte, welcher sich vorher schon in Kairo aufgehalten haben muss, war möglicherweise zu al-Ḥākim entsandt worden, um den im Jahr 1000/1001 geschlossenen Friedensvertrag zu erneuern (so Dölger-Müller, Regesten [s. Anm. 14] 798f). Eine weitere Erklärung für eine mögliche Kontaktaufnahme seitens der Byzantiner mit al-Ḥākim könnten aber auch die Christenverfolgungen und die damit zusammenhängenden geheimen Auswanderungen auf byzantisches Territorium gewesen sein, von denen Yaḥyā, loc. cit., berichtet. Im Ġumādā II 405 a. h. (27.11.–25.12.1014) kam ʿAbalġānī b. Saʿīd mit einem byzantinischen Emissär und Geschenken des Kaisers nach Kairo zurück (Maqrīzī, Ittiʿāz [s. Anm. 4] II 107,13–108,1); s. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 14) 800c.

Ein ähnlich uneindeutiges Bild entsteht schließlich auch im Hinblick auf die Frage nach al-Ḥākims Motiv für die Zerstörung der Grabeskirche. Wie auch immer die Beurteilung dieser Maßnahme ausfällt, so muss sie – trotz ihres einmaligen symbolischen Charakters, der ihr in der Wahrnehmung der gesamten christlichen Welt anhaftet – im Kontext einer Reihe von Beschlagnahmungen und Zerstörungen gesehen werden, die, wie all die anderen erwähnten Entscheidungen, welche die christliche Bevölkerung innerhalb des fāṭimidischen Reiches betrafen, letztlich eine innenpolitische Angelegenheit war. Zu Beginn des Jahres 1008 fingen die Konfiskationen von Kirchen und Klöstern an sowie die Überschreibung der dazu gehörenden Stiftungen auf al-Ḥākims Namen,⁶⁰ während die ersten Zerstörungen von Kirchen ab dem Frühjahr 1009, also bereits vor der Zerstörung der Grabeskirche, belegt sind.⁶¹ Im Jahr 1020 ordnete al-Ḥākim dann die Wiedereröffnung und die Inbetriebnahme aller Kirchen in seinem Reich sowie die Rückgabe aller geraubten Güter, bis auf Holz, Säulen und Ziegel an.⁶² Etwa zur gleichen Zeit

60 Al-Ḥākims Anordnung zur Beschlagnahmung und Konfiskation der Kirchengüter in allen Provinzen des fāṭimidischen Reiches datiert Maqrīzī, Itti'āz (s. Anm. 4) II 71,7f. in den Rağab 398 a. h. (12.3.–10.4.1008). Yaḥyā, Histoire (s. Anm. 3) [280] 488 datiert die Überschreibung der Stiftungen von Kirchen und Klöstern in Ägypten auf seinen Namen auf den Festtag des Heiligen Lazarus 398 a. h. (20.3.1008). Erwähnung auch in der Koptischen Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 18,11–14.

61 Laut Yaḥyā (s. Anm. 3) [282f.] 490f. wurde im Rağab 399 a. h. (31.1.–30.2.1009) die Marienkirche in Damaskus zerstört, am 18. Dū l-Ḥiğga (12.8.1009) dann eine Marienkirche und eine jakobitische Kirche in Miṣr. Maqrīzī, Itti'āz (s. Anm. 4) II 79,8f. (zur Lesung der Stelle s. Halm, Kalifen [s. Anm. 2] 448, Anm. 226) berichtet von der Zerstörung von Kirchen an der Straße nach al-Maqs und einer Kirche im Griechenviertel von Kairo. Nach der Zerstörung der Grabeskirche am 28. September 1009 (s. Anm. 4) erwähnen die Quellen dann weitere Zerstörungen, etwa des orthodoxen Quṣayr-Klosters auf dem Berg Muqaṭṭam, der Residenz des Patriarchen Arsenios (2. Ramaḍān 400 a. h. [18.4.1010]), der Marienkirche in Damiette (12. Ramaḍān 400 a. h. [28.4.1010]), oder einer der beiden Kirchen des Klosters von Raithou auf dem Sinai (zwischen 14. Rabī' II 403 a. h. [2.11.1012] und Rağab 403 a. h. [16.1.–14.2.1013]), s. Yaḥyā (s. Anm. 3) [287f., 305f.] 495f., 513f.; allg. Erwähnung der Zerstörungen bei Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 4) 66,23; Ibn Zāfir, Aḥbār ad-duwal al-munqaṭi', ed. 'A. Umar, Kairo 2001, 131,3.

62 Die Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 137,4–10 (Übers.: 208) datiert diese Maßnahme in das Jahr 736 der Märtyrer-Ära (30.8.1019–30.7.1020); laut Yaḥyā (s. Anm. 30) [68–71], 436–439 wurde im Rabī' II 411 a. h. (25.7.–22.8.1020) als erstes der Wiederaufbau des Quṣayr-Klosters angeordnet, im Ġumādā II 411 a. h. stellte al-Ḥākim dann ein (bei Yaḥyā überliefertes) Edikt an Nikephoros, den Patriarchen von Jerusalem, aus, in dem diesem und allen Christen in seinem Patriarchat der Schutz des Kalifen, die Bewahrung der Kirchen in Jerusalem und in den umliegenden Gebieten sowie die Restituierung der Stiftungen zugesagt wurde. Danach folgten die gleichen Maßnahmen für alle anderen Kirchen und Klöster im gesamten fāṭimidischen Reich. Allg. Erwähnung auch bei Ibn Zāfir (s. Anm. 61) 131,5–7.

erlaubte al-Ḥākim den unter Zwang zum Islam konvertierten Christen, zu ihrem Glauben zurückzukehren, und stellte für alle Christen im fāṭimidischen Reich eine Sicherheitsgarantie (*amān*) aus.⁶³ Laut Yaḥyā ist al-Ḥākims Gesinnungswandel auf den Einfluss des Abtes des Katharinen-Klosters, Salmūn, zurückzuführen, laut der Patriarchengeschichte auf den des koptischen Mönchs Poimen.⁶⁴

Obschon also die Autoren unserer Quellen wussten, dass die Zerstörung der Grabeskirche keine singuläre Maßnahme des al-Ḥākim darstellte, waren sie sich über die herausragende Wirkung dieses Ereignisses im Klaren, für das einige von ihnen eigens nach Erklärungen suchten. Während die Patriarchengeschichte die Zerstörung der Grabeskirche mit der Denunzierung des koptischen Patriarchen (Zacharias) bei al-Ḥākim durch einen in seiner Ehre gekränkten Mönch namens Johannes erklärt,⁶⁵ führt Ibn al-Qalānīsī als Grund an, dass al-Ḥākim von seinem ismāʿilitischen Obermissionar Ḥuttakīn über den Trick vom Lichtwunder an Ostern unterrichtet worden sei.⁶⁶ Dass es sich beim Osterfeuer um einen Trick handelte, wird allerdings schon in älteren arabischen Quellen, so beim irakischen Gelehrten al-Ġāḥiz († 869) und bei al-Masʿūdī († 956), erwähnt.⁶⁷ Diese Interpretation der Dinge dürfte also auch für al-Ḥākim nicht neu gewesen sein, dem ja, wie der eingangs zitierten Stelle bei al-Bīrūnī zu entnehmen ist, das Geschehen um das österliche Feuer in der Grabeskirche bereits um das Jahr 1000 bestens bekannt gewesen sein muss. Besondere Beachtung verdient überdies das Urteil des Chronisten und Arztes Yaḥyā al-Anṭakī, der das unberechenbare Verhalten des al-Ḥākim im Allgemeinen damit erklärt, dass dieser in seiner Jugend von einer Art schädlichen Temperaments in seinem Gehirn heimgesucht worden sei und deshalb unter Depressionen – im Arabischen heißt es *mālanḥūliyā* – litt.⁶⁸ Yaḥyās letztlich

63 Yaḥyā (s. Anm. 30) [71–75] 439–443. Allerdings berichtet Yaḥyā auch, dass viele Christen al-Ḥākims Sinneswandel nicht trauten und erst nach seinem Tod zum Christentum zurückkehrten. S. auch Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 135,8–12 (Übers.: 205).

64 Yaḥyā (s. Anm. 30) [65–67] 433–435; Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 135,12–136,2 (Übers.: 205).

65 Koptische Patriarchengeschichte (s. Anm. 8) 127,5–128,2 (Übers.: 192–194).

66 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 4) 66,21–67,19; frz. Übersetzung der Passage bei Canard, *La destruction* (s. Anm. 2) 20. Der gleichen Überlieferung folgt auch Maqrizī, *Ittiʿāz* (s. Anm. 4) II 74,14–75,11. Zu einer möglichen Identität des Ḥuttakīn mit dem ismāʿilitischen Missionar (dāʿī) Abū l-Fawāris aḍ-Ḍayf, der laut Yaḥyā (s. Anm. 3) [283f.] 491f., von Yārūḥ, dem Statthalter von Palästina, mit der Zerstörung der Grabeskirche beauftragt wurde, s. van Reeth (s. Anm. 4) 171 Anm. 3.

67 S. dazu Canard, *La destruction* (s. Anm. 2) 35. Ein Wiederhall der unter den Muslimen verbreiteten Ansicht, dass es sich beim Osterfeuer um einen Trick handelte, findet sich auch in einem im Jahr 947 verfassten Brief des byzantinischen Klerikers Niketas an Konstantinos VII., s. dazu *ibid.*, 9–35, und T. Pratsch, Beitrag in diesem Band.

68 Yaḥyā (s. Anm. 30), [42] 410.

medizinisch gedachte Begründung wurde in der Forschung zuweilen als Bestätigung für die Beurteilung al-Ḥākims als irrsinnigen Psychopathen herangezogen⁶⁹ oder einfach als nicht ernst zu nehmendes Vorurteil eines christlichen Autors, der über einen ihm verhassten Muslim urteilt, abgetan.⁷⁰ Hier stellt sich die Frage, ob eine solche Interpretation von Yahyā nicht zu sehr unserer modernen Denkweise verpflichtet ist, welche in der Feststellung psychischer Krankheit automatisch auch ein negatives Werturteil impliziert. Zumindest scheint es nicht unwahrscheinlich, dass es sich bei der Erklärung des sonst stets auf eine objektive Berichterstattung bedachten Yahyā (s. Anm. 4) um eine sachlich gemeinte Diagnose von einem auch in der Medizin bewanderten Chronisten handelt.⁷¹ Über die Richtigkeit dieser Diagnose lässt sich freilich streiten. Ganz anders wiederum beurteilten die drusischen Bewegungen von Anfang an al-Ḥākims Verhalten als Zeichen seiner Göttlichkeit.⁷²

Unbestritten wohnt al-Ḥākims oftmals widersprüchlichem, in seiner Widersprüchlichkeit aber immer kompromisslosem Verhalten eine damals wie heute schwer zu erklärende, womöglich irrationale Antriebskraft inne. Gleichwohl ist Heinz Halms Versuch, für die Maßnahmen des Kalifen verstärkt handfeste realpolitische Gründe ins Feld zu führen, nicht unbegründet.⁷³ So lässt sich nicht leugnen, dass sich der fātimidische Staat in der Zeit um die Zerstörung der Grabeskirche in erheblichen finanziellen Nöten befand. Die hohen Ausgaben, die al-Ḥākim in den ersten Jahren seiner Regierung in erster Linie in zahlreiche Projekte investierte, die unter den Schlagworten „Wohlfahrt, Bildung, Kultur und Städtebau“⁷⁴ subsumiert werden können, brachten den fātimidischen Staat bald an den Rand des Bankrotts. Wie desolat die finanzielle Lage gewesen sein muss, geht dar-

69 Diverse Beispiele einer solchen Beurteilung, die u. a. auch von Bianquis, Damas (s. Anm. 16) 269–273, geteilt wurde, bei Forsyth, Yahya (s. Anm. 8) 202f., und van Reeth (s. Anm. 4) 172 Anm. 9 u. 10.

70 So Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 169.

71 Zu klären wäre die Frage, inwieweit Yahyā direkte Kontakte zu anderen Medizinern und Ärzten am fātimidischen Hof hatte, ja vielleicht sogar zu den christlichen Leibärzten des al-Ḥākims wie Abū l-Faṭṭ Sahlān oder Abū Ya‘qūb b. Naṣṭās, über den er selbst berichtet, dass er al-Ḥākim als Therapie gegen seine Depressionen geraten habe, Wein zu trinken und Lieder zu hören. Al-Ḥākim, der selbst zuvor Alkohol und Musik verboten hatte, habe diesen Ratschlag befolgt, worauf sich sein Zustand verbessert habe. Nach dem Tod des Abū Ya‘qūb (wahrscheinlich 397 a. h. [27.9.1006–16.9.1007]) habe al-Ḥākim jedoch die Verbote rückgängig gemacht, worauf sich auch sein Befinden wieder verschlechtert habe, s. Yahyā (s. Anm. 30) [44f.] 412f.

72 S. Anm. 24.

73 Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 221f. (hier auch Beispiele von ähnlichen Maßnahmen unter den Iḥšīdiden).

74 S. Anm. 26, 33, 35–37.

aus hervor, dass al-Ḥākim ab dem Jahr 1008 nicht nur christliche Einrichtungen und ihren Besitz beschlagnahmte, sondern auch „alle Immobilien seiner Mutter, seiner Schwester, seiner Tanten und Ehefrauen sowie seiner Lieblingskonkubinen, ihr gesamtes Privateigentum und ihre Apanagen, seien es Häuser, Gärten oder Bäder, besonders in Miṣr und Kairo und der näheren Umgebung“. ⁷⁵ Dass es al-Ḥākim nicht alleine um die Vernichtung von sakrosankten Stätten einer ihm verhassten Religion gegangen sein kann, sondern auch und vor allem um die Beschlagnahmung von Hab und Gut zur Sanierung seines angeschlagenen Staatshaushaltes, bestätigen auch Berichte darüber, dass er sämtliche konfiszierten Kirchen und Klöster an die Militärs verschenkte und den Erlös des Raubgutes – und dazu gehörten sogar Baumaterialien – für Staatsausgaben verwendete, weil er in Geldnöten war. ⁷⁶ Die über die bloßen Konfiskationen von Klöstern und Kirchen mit den dazugehörigen Ländereien, Stiftungen und Wertgegenständen hinausgehenden Zerstörungen von Sakralbauten gab dem Kalifen überdies die Möglichkeit, das – damals ebenso rare wie teure – Baumaterial abtransportieren und für seine eigenen großangelegten Bauprojekte wieder verwenden zu lassen.

Doch trotz aller schlüssigen Erklärungen für al-Ḥākims dunkle Seiten stellt sich die Frage, wie sein oftmals widersprüchliches Verhalten zu deuten ist. Was brachte ihn dazu, sein hartes Durchgreifen in Sachen Konfiskationen und Zerstörungen von Kirchen, aber auch in Sachen Konversionen, im Jahr 1020 so plötzlich wieder rückgängig zu machen? Was sind die wirklichen Gründe für sein übertriebenes Misstrauen, dem Dutzende von fāṭimidischen Beamten und dem Kalif nahe stehenden Personen zum Opfer fielen? Wieso sein plötzlicher Wandel vom jugendlichen, in der Bevölkerung alle Freiheiten tolerierenden Herrscher hin zum strengen, fundamentalistisch anmutenden Sittenhüter? War al-Ḥākim Spielball seiner ismāʿīlitischen Funktionäre, die möglicherweise an einer kompletten Islamisierung des fāṭimidischen Staates interessiert waren oder sah er sich selber als Gott der ab dem Jahr 1017 immer häufiger in Erscheinung tretenden Drusen? Oder wollen wir dem Urteil jener Autoren in Geschichte und Gegenwart beipflichten, die das unerklärliche und unberechenbare Verhalten mit dem – wie auch immer erklärten – kranken Geist des Kalifen begründen? Die Vielzahl von offenen Fragen, auf die weder die Quellen noch die Forschung eine definitive Antwort zu geben vermögen, zeigt deutlich, dass al-Ḥākims Verhalten schon seinen Zeitgenossen nicht ohne weiteres verständlich war.

75 Yaḥyā (s. Anm. 3) [283] 491. Deutsche Übersetzung in Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 221. Yaḥyā datiert diese Maßnahme zwar nicht, berichtet aber zwischen den ersten Zerstörungen von Kirchen im August 1009 und der Zerstörung der Grabeskirche im September 1009 darüber.

76 Maqrīzī, Ittiʿāz (s. Anm. 4) II 94,17–95,1, 95,11f.; Yaḥyā (s. Anm. 3) [304] 512; Yaḥyā (s. Anm. 30) [70f.] 438f.; s. Halm, Kalifen (s. Anm. 2) 222.

Lateinisches Europa und die islamische Welt um 1000

KAY PETER JANKRIFT

Lateinisches Europa *und* die islamische Welt. Mit Blick auf das 10. Jahrhundert, dessen zweite Hälfte mit der ersten Dekade des 11. Jahrhunderts bis zum Kulminationspunkt 1009 mit Mittelpunkt der folgenden Betrachtung steht, gilt es vor allem dieses „*und*“ zu betonen. Im überwiegenden Teil des lateinischen Europa, all jenen Gebieten, die nicht unmittelbar an das Mittelmeer grenzten, hatten die meisten Menschen zu dieser Zeit keinen oder kaum Kontakt zum *dār al-islām*.¹ Sie nahmen keine Notiz von den komplexen politischen wie geistigen Veränderungen, die zwischen der Iberischen Halbinsel, dem Norden Afrikas, der Levante und dem fernen Persien vor sich gingen.² Selbst die Glaubensinhalte des Islam waren im Abendland um die Wende des ersten Jahrtausends noch weitgehend unbekannt.³ Die erzählenden Quellen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts berichten zumeist nur wenig über die *Saraceni*. Einig sind sie sich jedoch in ihrer Bewertung der fremden Invasoren. Deren Handeln wird in den Augen der abendländischen Chronisten geleitet von blinder Zerstörungswut, Arglist und Tücke wie auch einer Kampfesstärke, die jedermann in Schrecken versetzte. So heißt es beispielsweise in der *Antapodosis* des Liutprand von Cremona (920–972) über das weitere Vordringen der Muslime im Süden Italiens zu Beginn des

-
- 1 Hierzu unter anderem P. Guichard – P. Sénac, *Les relations des pays d'Islam avec le monde Latin. Milieu Xe-milieu XIIIe siècle*, Paris 2000; M. Balard – A. Demurger – P. Guichard, *Pays d'Islam et monde latin. Xe–XIIIe siècle*, Paris 2000 (*Les fondamentaux 140. L'histoire par les sources*); M. Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006; N. Prouteau – P. Sénac (Hrsg.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale. VIIIe–XIIIe siècles*, Poitiers 2003 (*Civilisation médiévale 15*); K. P. Jankrift, *Europa und der Orient im Mittelalter*, Darmstadt 2007; F. Braudel – G. Duby – M. Aymard, *Die Welt des Mittelmeeres. Zur Geschichte und Geographie kultureller Lebensformen*, Frankfurt am Main 2006; D. Abulafia (Hrsg.), *Mittelmeer. Kultur und Geschichte*, Stuttgart 2003.
 - 2 T. Nagel, *Die islamische Welt bis 1500*, München 1998; U. Haarmann, *Geschichte der arabischen Welt*, München, 5. Aufl. 2004; P. Molesworth Sykes, *A History of Persia*, London, 3. Aufl. 1969 (Nachdruck: London 2006); E. L. Daniel, *The History of Iran*, Westport 2001; J. P. Roux, *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des Origines à nos jours*, Paris 2006; A. Habib Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt am Main, 5. Aufl. 2006; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et isalmique*, Paris 2006.
 - 3 P. Engels, Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: H.-J. Kotzur (Hrsg.), *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzfahrer. Bearbeitet von B. Klein und W. Wilhelm*, Mainz 2004, 249–263, hier 252.

10. Jahrhunderts mit Blick auf die attackierten Christen: *Tantus enim timor invaserat universos, ut nullus esset, qui horum praesentiam nisi forte tutissimis praestolaretur in locis*.⁴ Dabei tauchen die meisten Hinweise in solchen Schriftzeugnissen auf, die in den Grenzregionen des christlichen Herrschaftsbereichs zur islamischen Welt entstanden sind. Der rege Transport von Menschen und Gütern über das Mittelmeer beschleunigte bekanntermaßen auch den Informationsfluss.⁵ Rasch dürfte die Nachricht von der Zerstörung der Grabeskirche im Jahre 1009 zu den süditalienischen Geschichtsschreibern vorgedrungen sein, während die jenseits der Alpen wirkenden Chronisten augenscheinlich nicht zeitnah von den Vorgängen im Heiligen Land erfuhren. Verzeichnen etwa die *Annales Beneventani*, dass das Grab des Herrn von den Heiden angezündet und zerstört wurde, berichtet etwa der ansonsten so erzähl- und anekdotenfreudige Thietmar von Merseburg (975–1018) mit keiner Silbe von dem ungeheuerlichen Frevel des Kalifen al-Hākim bi-amrī'llāh (985–1021).⁶ Dafür erzählt der Chronist umso mehr von seiner Einsetzung als Bischof des Bistums Merseburg im gleichen Jahr.⁷ Immerhin hat Thietmar vom Vordringen der Fatimiden nach Syrien um 969 eine – allerdings höchst vage, in ihrer Dimension falsche – Vorstellung, anhand derer zudem erkennbar wird, dass er die Ereignisse nicht einzuordnen weiß.⁸ Seine Informationen schöpft er aus den Erzählungen zurückkehrender Jerusalem-Pilger; der Begleiterinnen Hiddas, Mutter des Markgrafen Gero, die bei ihrer Wallfahrt in das Heilige Land verstorben war. Die Verstorbene habe die Frauen geheißsen, unmittelbar nach ihrer Beisetzung die Heimreise anzutreten, weil sie das Elend vorausgesehen habe, fabuliert Thietmar. So seien sie ohne eigenes Wissen den Sarazenen entkommen, die, so der Chronist, seinerzeit *Ierusalem invadentes nil reliquere victis* (in Jerusalem einfallend den Besiegten nichts ließen). Dass es sich bei diesen „Besiegten“ in der Hauptsache ebenfalls um Muslime handelte, scheint dem Berichterstatter nicht bewusst gewesen zu sein. Die Schilderung weist aber immerhin auf eine der Gruppen hin, die – wenngleich

4 Liudprandi Antapodosis, in: G. H. Pertz (Hrsg.), *MGH SS 3*, Hannover 1838, S. 296.

5 P. Horden – N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000; B. Arbel (Hrsg.), *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean. Studies in Honor of David Jacoby*, London 1998; D. Abulafia, *The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages*, in: D. Agius – R. Hitchcock (Hrsg.), *The Arab Influence in Medieval Europe*, Reading 1994, 1–24.

6 *Annales Beneventani*, in: G. H. Pertz (Hrsg.), *MGH SS 3*, Hannover 1838, S. 177: *Sepulcrum Domini incensum et destructum est a paganis*.

7 Thietmar von Merseburg, *Chronik*. Übertragen und erläutert von W. Trillmich, Darmstadt, 8. Aufl. 2002 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. IX*), 285–289.

8 Thietmar von Merseburg, *Chronik* (s. Anm. 7) 60f. Zu den Fatimiden u.a. H. Halm, *Die Kalifen von Kairo*, München 2003; M. Brett, *The Rise of the Fatimids*, Leiden 2001.

spärlich – auch im 10. Jahrhundert Nachrichten aus dem Heiligen Land nach Europa brachte: die Pilger. Deren Zahl nahm aufgrund der veränderten, Jerusalem-Wallfahrten begünstigenden Gemengelage in der Levante durch das Erstarken der Fatimiden und Erfolge der Byzantiner in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts offenbar zu.⁹ Quantitativ fiel ihr Zeugnis nicht ins Gewicht. Ebenso wenig wie das der Kaufleute, vornehmlich aus den aufstrebenden Seestädten Italiens, die allen Risiken zum Trotz den Handel mit der islamischen Welt wagten.¹⁰ Die umfassendsten Kontakte – allesamt kriegerischer Natur – fanden in jenen Zonen des Mittelmeerraumes statt, in denen Muslime und Christen bereits Jahrhunderte miteinander rangen: auf der Iberischen Halbinsel, im Osten an den – variablen – Grenzen des Byzantinischen Reiches, im Süden Italiens – von denen auch Thietmar in den 980er Jahren wegen des ottonischen Engagements ein wenig berichtet – und sporadisch im Süden Frankreichs, wo die Muslime zeitweilig gar eine Gefahr für die Alpenpässe darstellten und der Cluniazenserabt Majolus auf einer Reise in ihre Gefangenschaft geriet.¹¹ Alles in allem aber blie-

9 J. Wilkinson, *Jerusalem pilgrimage before the Crusades*, Warminster, 2. Aufl. 2002. Zu Pilgerfahrten seit den Kreuzzügen J. Wilkinson (Hrsg.), *Jerusalem pilgrimage 1099–1185*, London 1988 (Works issued by the Hakluyt Society 2,167); N. Chareyron, *Pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du saint voyage d'après journaux et mémoires*, Paris 2000; A. Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, Paris – Bruxelles 1998 (*Bibliothèque du Moyen Age* 13).

10 Unter anderem D. Jacoby, *Commercial Exchange accross the Mediterranean: Byzantium, the Crusader Levant, Egypt, Italy and Venice*, Aldershot 2005; O. Remie Constable, *Housing the Stranger in the Medieval World. Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, New York 2003; D. Abulafia, *Commerce and Conquest in the Mediterranean, 1100–1500*, Aldershot 1993; M.-L. Favreau-Lilie, *Handel in den Kreuzfahrerstaaten*, in: H.-J. Kotzur (Hrsg.), *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzfahrer*. Bearbeitet von B. Klein und W. Wilhelmy, Mainz 2004, 450–454; M.-L. Favreau-Lilie, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098–1197)*, Amsterdam 1989; J. H. Pryor, *Geography, Technology and War. Studies in the Maritime History of the Mediterranean 649–1571*, Cambridge 1988.

11 Thietmar von Merseburg, *Chronik* (s. Anm. 7), S. 108ff. Zur Gefangensetzung des Cluniazenserabtes Majolus u. a. J. Wollasch, *Cluny. Licht – der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich/Düsseldorf 1996, 75. Mit einem kompakten Überblick über die Situation auf der Iberischen Halbinsel N. Jaspert, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt, 5. Aufl. 2010. Die Literatur zu diesem Thema ist in den vergangenen Jahren nahezu unüberschaubar geworden. Exemplarisch K. Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006; B. A. Catlos, *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims in Catalonia and Aragon*, Cambridge 2004; J. F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia 2002; S. O'Shea, *Sea of Faith. Islam and Christianity in the Medieval Mediterranean World*, London 2007; A. A. Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh 1990 (*Islamic Surveys* 10); A. Metcalfe,

ben diese Kontakte zwischen der lateinisch-christlichen und der islamischen Welt aber noch sehr beschränkt. Von der Kenntnis über interne Angelegenheiten des anderen zu schweigen.¹² Noch war nichts von dem antiken Wissensschatz, der im Orient bewahrt wurde, in den Westen vorgedrungen.¹³ In Bagdad, Samarkand, Bucharā oder Kairo hingegen interessierte man sich zwangsweise mehr für die dynastischen Grabenkämpfe in der islamischen Welt als für das lateinische Europa und seine Herrscher. Die Muslime des Zweistromlandes richteten ihren Blick vor allem ostwärts, auf die Hochkulturen Indiens und Chinas.¹⁴ Sie profitierten von deren Wissen ebenso wie von deren literarischen Erzählstoffen.¹⁵

-
- Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam, London 2003; F. Maurici, *Brevi storia degli arabi in Sicilia*, Palermo 2006; N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and „Pagans“ in Medieval Hungary. C.1000–C.1301*, Cambridge 2001 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Series 4*, 50); R.-J. Lilie, *Byzanz und die Kreuzzüge*, Stuttgart 2004; Ders., *Byzanz. Das zweite Rom*, Berlin 2003.
- 12 J. V. Tolan, *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York 2000; Ders., *Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- 13 R. LeCoz, *Les médecins nestoriens au Moyen Age: les maîtres des arabes (Comprend le Moyen Orient)*, Paris 2004; H. Schipperges, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden 1964 (*Sudhoffs Archiv, Beihefte 3*); G. Strohmaier, *Die Rezeption und die Vermittlung. Die Medizin in der byzantinischen und in der arabischen Welt*, in: M. D. Grmek (Hrsg.), *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, München 1996, 151–181; K. P. Jankrift, *Mit Gott und Schwarzer Magie. Medizin im Mittelalter*, Darmstadt 2005; D. Lohrmann, *Östliche Mechanik auf dem Weg nach Europa zur Zeit der Kreuzzüge*, in: H.-J. Kotzur (Hrsg.), *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzfahrer. Bearbeitet von B. Klein und W. Wilhelmy*, Mainz 2004, 286–295; R. Rashed, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, London 2000; F. R. Hau, *Gondeschapur. Eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.*, in: *Gesnerus 36* (1979) 98–115; H. H. Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Weg in den Orient*, Stuttgart, 2. Aufl. 1980; W. Bergmann, *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts. Studien zur Einführung von Astrolab und Abakus im lateinischen Mittelalter*, Stuttgart 1985 (*Sudhoffs Archiv. Beihefte 26*).
- 14 K. Jahn, *Indien in der islamischen Historiografie des Mittelalters*, in: *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 115* (1978) 396–406; H. Kulke – D. Rothermund, *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*. München 2006; H. Kulke, *Indische Geschichte bis 1750*, München 2005; R. Thapar, *Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*, London 2003; K. Wilken, *Indien in Geschichte und Gegenwart*, Rostock 2009.
- 15 I. Yasater, *A History of Persian Literature*, London 2009; J. T. P. de Bruijn, *A History of Persian Literature. General Introduction to Persian Literature*, London 2009; M. Fansa (Hrsg.), *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. Und 23. November 2007. Wissenschaft-*

Nicht zuletzt aber galt ihr Interesse deren Waren, allen voran den Gewürzen und der Seide, die als teure Luxusgüter schließlich in das ferne Abendland gelangten. So rückte die islamische Welt erst im ausgehenden 11. Jahrhundert mit der allumspannenden Kreuzzugsbewegung in die Levante, der voranschreitenden Reconquista in Spanien und den normannischen Siegen in Süditalien für weite Teile der mittelalterlich-abendländischen Gesellschaft von Skandinavien bis zu den Mittelmeerrändern und von Spanien bis hinein nach Osteuropa in den Fokus allgemein gesellschaftlichen Interesses. Das Gros der islamischen Welt schenkte den verstärkten Militärkampagnen der Abendländer nur wenig Aufmerksamkeit. In den zeitgenössischen Schriftzeugnissen arabischer Chronisten nehmen die Kreuzzüge vergleichsweise geringen Raum ein.¹⁶ Wie viele wichtige Errungenschaften, so drohten dem *dār al-islām* die wirklich ernst zu nehmenden Gefahren aus dem Osten. Dies zeigte sich am Ende des 10. Jahrhunderts erstmals in aller Deutlichkeit durch das Vordringen der Seldschuken, im 13. Jahrhundert durch den Ansturm der Mongolen.¹⁷

Auf der Grundlage dieser allgemeinen Beobachtungen gilt festzuhalten, dass das lateinische Europa *und* die islamische Welt im 10. Jahrhundert noch gewissermaßen als zwei großflächige Machtblöcke mit beschränktem Berührungspotential nebeneinander stehen. Beim vergleichenden Blick auf die strukturellen Entwicklungen in Politik, Gesellschaft und geistigem Leben offenbaren sich allerdings bemerkenswerte Parallelen, die sich als konstituierende Faktoren auf den Charakter der Begegnung zwischen islamischer Welt und lateinischem Europa erweisen. Diese Strukturen wollen wir im Folgenden näher betrachten. Dabei richtet sich unser Augenmerk zunächst auf die politische Situation im *dār al-islām*.

Spätestens seit der gewaltsamen Übernahme des Kalifats durch die Abbassiden im Jahre 750 war dem neuen politischen wie zugleich als *amīr al-mu'minīn*

licher Begleitband zur Sonderausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ vom 22. Februar bis zum 31. Mai 2009, Wiesbaden 2008.

16 F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, London 1969.

17 Noch immer grundlegend C. Cahen, *La première pénétration turque en Asie Mineure*, in: *Byz 18* (1948) 5–67 und T. Talbot Rice, *Die Seldschuken*, Köln 1963. Ferner Carter Vaughn Findley, *The Turks in World History*, Oxford 2005; H. Kulke, *Asien im Jahre 1000*, Münster 2000; R. Amitai-Preiss (Hrsg.), *Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Leiden 2005 (*Brill's Inner Asian Library* 11); J. Kolbas, *The Mongols in Iran: Chingiz Chan to Uljaytu, 1220–1309*, London 2006; R. Amitai-Preiss, *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Aldershot 2007; D. Morgan, *The Mongols*, Malden 2007; D. M. Robinson, *Empire's Twilight. Northeast Asia under the Mongols*, Cambridge 2009 (*Harvard-Yenching Institute Monograph Series* 68); P. Jackson, *Mongols and the Latin West. 1221–1410*, Harlow, 3. Aufl. 2006.

(Beherrscher der Gläubigen) – und dies gilt es zu unterstreichen – auch geistlichen Oberhaupt der islamischen Welt deutlich geworden, dass das Reich zu groß war, um dauerhaft eine Alleinherrschaft darüber ausüben zu können.¹⁸ Immerhin war Abd ar-Raḥman I. (756–788) mit dem bezeichnenden Beinamen *ad-Dāḥil* (der Flüchtling), seinen abbasidischen Häschern entkommen, hatte sich auf die Iberische Halbinsel geflüchtet. Dort war es ihm mit dem Emirat von Córdoba gelungen, die Fundamente einer eigenen, weiterhin omaijadischen Herrschaft zu legen, die sich noch gut zweieinhalb Jahrhunderte halten und al-Andalus eine kulturelle Blüte bescheren sollte.¹⁹ Die Loslösung des Omaijadenreiches auf der Iberischen Halbinsel aus dem riesigen islamischen Reich bildete den Präzedenzfall für die im 9. Jahrhundert einsetzende, sich zusehends verstärkende Herausbildung mehr oder minder kleiner und kurzlebiger Partikularreiche, die mit dem Machtverfall der abbasidischen Herrschaft einherging.²⁰ Die Kontrolle über die bagdadfernen Regionen Nordafrikas durch die Zentralgewalt war von Beginn an schwierig. Doch der Wechsel an der politischen Spitze bedeutete mitunter zugleich eine Änderung der religiösen Ausrichtung.²¹ Die Einsetzung von Statthaltern über die Provinz *Ifriqiya*, mit der die Herrscher in Bagdad ihre Ansprüche zu sichern suchten, brachte indes keine Durchsetzung der sunnischen Kalifatsmacht, sondern führte nahezu zwangsläufig zu Autonomiebestrebungen der zur Verwaltung eingesetzten Familien. Diese legten oftmals gar Ambitionen zu weiteren Gebietsgewinnen an den Tag. So war es beispielsweise schon um 800 dem als Statthalter im Maghreb wirkenden Ibrāhīm ibn al-Aḡlab (800–812) gelungen, im heutigen Tunesien eine eigene Dynastie zu eta-

18 Zur Herrschaft der Abbasiden u. a. H. Kennedy, *The Court of the Caliphs. The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasties*, London 2004; J. Speck, *Becoming Charlemagne. Europe, Baghdad and the Empires of A.D. 800*, New York 2007; D. Sourdél, *L'état impérial des califs abbasides. VIIIe–Xe siècle*, Paris 1999; W. Drews, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich*, Berlin 2009 (*Europa im Mittelalter* 12); A. Clot, *Harun al Raschid. Kalif von Bagdad*, München – Zürich, 2. Aufl. 2001; T. Nagel, *Harūn ar-Rašid (Reg. 786–809)*, in: W. Dreßen – G. Minkenberg – A. C. Oellers (Hrsg.), *Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Bagdad-Jerusalem-Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute*. 3 Bde., Mainz 2003, 140–147.

19 A. Clot, *Das maurische Spanien. 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus*, Düsseldorf, 2. Aufl. 2004; R. Collins, *The Arab Conquest of Spain in 710–797*, Oxford 1989; N. Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain*, Leiden 1994.

20 T. Nagel, *Das Kalifat der Abbasiden*, in: U. Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, 5. Aufl. 2004, 120–127 u. 141–165.

21 P. E. Walker, *Fatimid History and Ismaili Doctrine*, Aldershot 2008; J. R. Oesterle, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt 2009.

blieren. Sein Sohn Ziyādat Allāh I. (817–838) führte das kurzlebige Herrscherhaus, das 909 den Fatimiden zum Opfer fiel, zu seiner höchsten Blüte und griff bis nach Sizilien aus.²² Kurzfristig vermochten die Aġlabiden in Unteritalien Fuß zu fassen.²³ Einige weitere Beispiele mögen genügen, um den Charakter dieser Autonomiebestrebungen zu verdeutlichen: Ägypten löste sich 868 unter der Statthalterdynastie der Tuluniden von der abbasidischen Kalifatsmacht.²⁴ Bis 905 vermochte sich die Dynastie an der Macht zu halten, um ihrerseits von den Iḥšididen (935–969) abgelöst zu werden.²⁵ Als das Nilland 968 nach dem Tod des Majordomus der Iḥšididen, des schwarzen Eunuchen Kāfūr, zeitweise im Chaos zu versinken drohte, etablierten die schiitischen Fatimiden durch ihren Einmarsch in Ägypten wieder eine Ordnung.²⁶ Doch auch sie vermochten nicht, den gesamten Norden Afrikas dauerhaft zu kontrollieren. So zeigten die Ṣanhāġa-Berber im Gebiet des heutigen Algerien unter Führung der als Vizekönige in *Ifriqiya* eingesetzten Ziriden (972–1148) sich phasenweise als treue Vasallen, mitunter aber auch höchst eigenständig.²⁷ Doch nicht nur Nordafrika, auch die persischen Provinzen erwiesen sich als stete Unruheherde.

Schon Hārūn ar-Rašid (786–809) hatte im Osten des abbasidischen Großreiches mehrfach mit harter Hand Unruhen ersticken müssen und war dort während der letzten Kampagne verstorben. Schon beim blutigen Sturz der Omaidenherrscher hatte die kalifenfernen, bis fast nach Indien reichenden Provinzen eine maßgebliche Rolle gespielt. Die Buyiden, eine persisch-schiitische Dynastie, die aus Dailam im Norden des heutigen Iran stammte, waren seit 930 als Militärführer aufgestiegen.²⁸ ‘Alī Imād ad-Dawla, der älteste Sohn des 932 verstorbenen

22 H.-R. Singer, Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters, in: U. Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, 5. Aufl. 2004, 268–274; C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, Edinburgh, 2. Aufl. 2004.

23 G. Musca, *L’Emirate di Bari*, Bari 1992.

24 Z. M. Ḥasan, *Les Tulunides, Étude de l’Egypte Musulmane à la fin du IXe siècle*, 868–905, Paris 1933; S. Farrāġ, *Ad-daula aṭ-ṭūlūnīya*, Kairo 2006 (Arabisch). Äbüfāz Elçibāy, *Tolonogğulları devleti (868–905)*, Istanbul 1997 (Türkisch).

25 Ibrāhīm al-Abyārī, *Abu’l-Misk Kāfūr. Ad-daula al-iḥšīdīya*, o. O. 1962. (Arabisch).

26 H. Halm, Die Fatimiden in Ägypten und Syrien, in: U. Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, 5. Aufl. 2004, 170f.

27 H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe–XIIe siècles*, 2 Bde., Paris 1962 (*Publications de l’Institut des Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d’Algers* 22).

28 J. J. Donohue, The Buwayhid dynasty in Iraq 334H, 945 to 403H, 1012. Shaping Institutions for the Future, Leiden 2003 (*Islamic History and Civilization* 44); J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid age*, Leiden, 2. Aufl. 1993 (*Studies in Islamic Culture and History Series* 7); H. Busse, *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq, 945–1055*, Wiesbaden 1969 (*Beiruter Texte und Studien* 6) (Nachdruck: Würzburg 2004).

Dynastiegründers Abū Šūdīya Būyān, herrschte über Isfahān und eroberte die zentralpersische Provinz Fars. Ein zweiter Sohn namens Ḥasan Rukn ad-Daula (932–949) sicherte sich die Herrschaft über Medien. Den größten Erfolg schließlich erlangte der dritte Bruder Aḥmad, der Kirmān und Chusistan regierte. Die von ihm abstammende Linie vermochte ihre Herrschaft bis 1023 zu sichern. Im Jahre 945 marschierte Aḥmad in Bagdad ein. Dies kam einer politischen Entmachtung der Abbasidenkalifen gleich, die künftig nurmehr als geistliche Oberhäupter der *umma* fungierten. ‘Aḏud ad-Daula (949–983) gelang es bis 977 sich gegen die beiden anderen Buyiden-Linien durchzusetzen und so seine Herrschaft über den Irak und den westlichen Iran weiter auszubauen. Auch die benachbarten Kleinreiche der Ziyariden in Tabaristan am Kaspischen Meer und der Hamdaniden in Mossul fielen dem Expansionsdrang ‘Aḏud ad-Daulas in den folgenden Jahren zum Opfer. Der Buyidenherrscher verstand es, den aufblühenden Handel seines Reiches zu fördern. Um diese dominante Position zu behaupten, schreckten die Buyiden nicht davor zurück, bereits 965 das Handelszentrum Sohar im heutigen Oman von ihrer Flotte zerstören zu lassen. Doch auch der buyidischen Herrschaft war keine Dauer beschieden. Nach dem Tod ‘Aḏud ad-Daulas kam es über die ungeklärte Erbfolgefrage zu internen Machtkämpfen, die wiederum zu einer Aufspaltung der Dynastie führte. Im Jahre 1055 stürzten die Seldschuken die Buyiden in Bagdad und übernahmen ihrerseits die Kontrolle über die Abbasidenkalifen. 1062 wurde auch die buyidische Seitenlinie in Kirmān gestürzt. Schon 1023 hatten die Ġaznawiden sich das buyidische Zentrum Rayy einverleibt. Die Ġaznawiden entstammten ehemaligen türkischen Militärsklaven. Dem streng sunnitischen Dynastiegründer Sebüktegin war es seit 977 gelungen, die von seinem Schwiegervater, dem Militärführer Alp Tigin in Ġazna im heutigen Afghanistan gepflanzten Wurzeln weiter im östlichen Iran auszudehnen. Zum Zeitpunkt der größten Ausdehnung unter Sabütegin Sohn Maḥmud am Ende des 10. Jahrhunderts (998–1030) erstreckte sich das Ġaznawiden-Reich, das bis 1186 Bestand hatte, von Rayy im Westen bis in den Nordwesten Indiens.

Tausende von Kilometern entfernt, auf der Iberischen Halbinsel, erlebte das Emirat von Córdoba unter der Herrschaft Abd ar-Raḥmāns III. um die Mitte des 10. Jahrhunderts seine größte Blütezeit, bevor schon kurz darauf der Stern der Omaiaden unweigerlich zu sinken begann. Dabei musste sich auch der Omaiadenherrscher gegen Aufstände im Innern behaupten und sich bemühen, durch die Eroberung von Melilla 921 und Ceuta 931 militärische Pufferzonen in Nordafrika gegen ein Ausgreifen der Fatimiden zu schaffen. Im ausgehenden 10. Jahrhundert unter der Herrschaft des al-Manṣūr, der sich die Schwäche der letzten Omaiaden zunutze gemacht hatte und de facto das nunmehrige Kalifat regierte, nahm die kriegerrische Auseinandersetzung mit den Christen an Intensität zu.²⁹

29 P. Sénac, *Al-Manṣūr: le fléau de l’an mil*, Paris 2006.

Einen besonders schmerzlichen Stich versetzte er seinen christlichen Gegnern, als al-Manšūr 997 nach Santiago de Compostela zog, von wo er die Glocken des Gotteshauses über dem Grab des heiligen Jakobus nach Córdoba bringen und zu Leuchtern für die Hauptmoschee der Stadt umfunktionieren ließ. Nach al-Manšūrs Tod versank al-Andalus im Chaos bürgerkriegsähnlicher Unruhen, deren Resultat die Ausbildung kleiner Partikularreiche (arab.: *ṭāʾifa*) war.³⁰ Die im groben umrissenen Beispiele geben einen Eindruck des Flickenteppichs als der sich die theoretisch unter der Zentralgewalt eines Kalifen in Bagdad geeinte islamische Welt im 10. Jahrhundert präsentierte.

Richten wir nun unseren vergleichenden Blick auf die den meisten Historikern in der westlichen Welt vertrautere und allseits bekannte Situation im lateinischen Europa. Auch hier lassen sich im Laufe des 10. Jahrhunderts richtungsweisende politisch-dynastische und in territorialer Hinsicht bedeutsame Veränderungen aufzeigen. Mit dem Tod Ludwigs des Kindes war die karolingische Dynastie 911 im Osten des fränkischen Reiches erloschen, der sich im Zuge der folgenden Ottonenherrschaft allmählich zu einem Deutschen Reich entwickeln sollte.³¹ In der westfränkischen Reichshälfte behielten die Karolinger unter zusehendem Machtverfall die Herrschaft noch bis 987, als nach dem Tod Ludwigs V. Hugo Capet auf Betreiben des Erzbischofs Adalbero von Reims von den Großen zum Nachfolger gewählt wurde und die Linie der Kapetinger begründete.³² Italien war lange in eine Vielzahl regionaler Gewalten geteilt, bis 962 die Vereinigung zwischen dem Deutschen Reich und Reichsitalien gelang. In England rangen Angelsachsen und Wikinger um Land und Macht. In der Normandie hingegen hatten mit dem Vertrag von Saint-Claire-sur Epte 911 eine Schar nor-

30 Für die Entwicklung auf der Iberischen Halbinsel zuletzt M. J. Viguera Molins, *Los reinos de Taifas*, Barcelona 2007; *Historia de España*, Bd. VIII: *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. Coordinación y prólogo María Jesús Viguera Molíns, Madrid 1994; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain (1002–1086)*, Princeton 1986; P. Guichard – B. Soravia, *Les royaumes de taifas: apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XIe siècle*, Paris 2007 (span.: *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga, 2. Aufl. 2006); F. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve–XIe siècle). L'imam fictif (Histoire et perspectives méditerranéennes)*, Paris 1997; M. Kremp (Hrsg.), *Die Kleinkönige des islamischen Spanien. Texte zur Geschichte der Taifas des Andalus im 11. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1997.

31 Aus der umfangreichen Literatur siehe exemplarisch P. Riché, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart, 3. Aufl. 2009; M. Becher, *Merowinger und Karolinger*, Darmstadt 2009; W. Giese, *Die designative Nachfolgeregelung der Karolinger, 714–979*, in: *DA 64* (2005) 437–511; H. Keller, *Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierung, 888–1024*, Stuttgart, 10. Aufl. 2008.

32 J. Ehlers, *Die Kapetinger*, Stuttgart 2000.

wegischer Wikinger unter Führung Rollos Land zur Ansiedlung erhalten.³³ Viel weiter ostwärts, um Kiev, bildete sich wahrscheinlich ebenfalls unter dem Einwirken von Skandinaviern seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die sogenannte Kiever Rus heraus. Die skandinavischen Wikinger stellten besonders zu Beginn des Jahrhunderts eine herausragende Bedrohung für die Küsten- und flussnahen Gebiete des Kontinents dar und erst allmählich zeitigte die Christianisierung im Laufe des 10. Jahrhunderts ihre Blüten.³⁴ Gesamt betrachtet stellt sich die politische Situation im lateinischen Europa somit ähnlich wie in der islamischen Welt als eine Zeit der Herausbildung von Partikularreichen dar. Die daraus resultierende Friedlosigkeit mangels zentraler Herrschergewalt führte auch zu einer geistig-religiösen Neuorientierung.

Richtungsweisend wirkte dabei die Gründung des Klosters Cluny 909/910 im Herzen Burgunds.³⁵ Die Cluniazenser reformierten die benediktinischen Klöster, in denen die Äbte nicht selten weltliche Herren waren, die mit klösterlicher Spiritualität nur wenig im Sinn hatten. Zugleich wirkten sie aber auch auf die hochmittelalterliche Gesellschaftsordnung, die jedes Mitglied mit ihren Aufgaben an seinen Platz stellte und einige Jahrzehnte später das geistige Gerüst für die kreuzfahrende Ritterschaft lieferte. Ebenso wie kurz nach der Jahrtausendwende Abt Odilo der Einführung des Allerseelenfestes den Weg bereitete, stärkte die Gemeinschaft von Cluny die Hoffnung auf eine Rettung im Jenseits durch Gebetsverbrüderung und gute Werke. Das Fegefeuer war eine Durchgangs-, keine Endstation.³⁶

In der islamischen Staatenwelt nahmen religiöse Strömungen von jeher einen bedeutenden Stellenwert ein. Sie wirkten – und darum lässt sich in diesem Fall kein direkter Vergleich zur Situation des lateinischen Europa ziehen – so massiv auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in einer bestimmten Region ein, wie es das Abendland erst im Zeitalter der Glaubensspaltung mit ihren blutigen Kriegen kennenlernen sollte. So stärkten die Buyiden nicht allein das persische Element, sondern förderten zugleich die Ausbreitung des schiitischen Islam im gesamten Iran. Spektakulärer deutlich wurde die Ausrichtung auf die Schia im Falle der Fatimiden. Der eigenen Tradition zufolge betrachteten sie sich als direkte Nachkommen von Muḥammads Tochter Fāṭima und damit des Propheten selbst. Daraus ergab sich eine Art natürlicher Opposition zu den abbasi-

33 D. Vingtain, *Histoire de Normandie. Des origines à nos jours*, Paris 2005.

34 M. Kaufhold, *Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa*, Darmstadt 2001; P. Sawyer (Hrsg.), *Die Wikinger. Geschichte und Kultur eines Seefahrervolkes*, Hamburg 2008; C. Banck, *Die Wikinger*, Stuttgart 2009.

35 R. Jouet, *L'abbaye de Cluny. Centre de l'Occident médiévale*, Paris 2009; Wollasch, *Cluny* (s. Anm. 11).

36 J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Darmstadt 1989.

dischen Kalifen in Bagdad, da die Fatimiden aus ihrer vermeintlichen Abstammung rechtmäßige Ansprüche auf das Kalifat ableiteten.³⁷ Gestützt auf berberische Truppen aus dem heutigen Algerien gelang es Abdallāh, dem Begründer der fatimidischen Dynastie, die Provinz *Ifrīqiya* unter seine Kontrolle zu bringen und die Aġlabiden zu stürzen. Im Jahre 909 begründete er in Kairuan ein fatimidisches Gegenkalifat und bezeichnete sich selbst als den nach der islamischen Tradition erwarteten „Rechtgeleiteten“, den *Mahdī*. Damit waren nicht nur mögliche politische Herrschaftsansprüche der Abbasidenkalifen, sondern zugleich ihre Stellung als geistliches Oberhaupt der *umma* für nichtig erklärt. Die Gemeinschaft der Gläubigen erlebte eine weitere Zersplitterung als nun in Reaktion darauf auch der omaijadische Emir in Córdoba sein Emirats zum Kalifat erhob. Von größerer Tragweite für den religiösen Kurs waren jedoch die Fatimiden. Ihr Anspruch war es, den Islam nach ihrem Vorbild zu erneuern und die gesamte muslimische Gemeinschaft nach schiitisch-ismailitischem Muster zu führen. Dieser Kurs bestimmte dauerhaft die fatimidische Politik. Im Jahre 916 gründeten sie an der tunesischen Küste eine neue Palaststadt mit dem programmatischen Namen al-Mahdiyya. Sie wurde zunächst die Basis für die fatimidischen Militäroperationen. Im Nordafrika griffen diese über den gesamten Maghreb bis zum Atlantik aus. Auch an der Nordküste des Mittelmeeres zeigte sich ihr von religiöser Inbrunst motivierter Kampfgeist. Regelmäßig operierten freiwillige Kämpfer von Sizilien aus gegen Unteritalien oder die Küstenstädte entlang des Tyrrhenischen Meeres. Bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts kontrollierten die Fatimiden faktisch das gesamte westliche Mittelmeer. Die fatimidische Machtpolitik zeitigte nicht nur militärische, sondern auch weitreichende strukturelle Erfolge. Trotz ihrer schiitischen Prägung wurde ihr Kalifat in Mekka wie Medina anerkannt und machte sie zu Schutzherren der heiligsten Stätten der islamischen Welt. Im Jahre 969 ließ sich der Fatimidenkalif in seiner neuen ägyptischen Palaststadt al-Qāhira, dem heutigen Kairo nördlich der alten Siedlung al-Fuṣṭāt nieder. In der Folgezeit entwickelte sich die Stadt zu einer blühenden Metropole, in der alsbald auch die italienischen Seestädte Handelsniederlassungen unterhielten. Im Jahre 970 öffnete die berühmte Azhar-Moschee ihre Tore. Sie sollte zu dem Zentrum islamischer Rechtswissenschaft werden. Zu einer Hochschule entwickelte sie sich freilich erst nach der fatimidischen Herrschaft.³⁸

Das von al-Ḥākim begründete „Haus der Weisheit“, lenkt unseren Blick abschließend auf das Feld der Wissenschaften, beim dritten Aspekt der Betrachtung des lateinischen Europa und der islamische Staatenwelt zur Wende des ersten

37 Halm, Kalifen (s. Anm. 8), Walker, Fatimid und Oesterle, Kalifat (s. Anm. 21).

38 Zu den Auswirkungen der Regentschaft des Kalifen al-Ḥākim siehe den Beitrag in diesem Band.

Jahrtausends. So ist den Ausführungen von Peter Thorau in seinem Band *Die Kreuzzüge* zuzustimmen, der betont: „Anders als im Westen entstand [...] im Vorderen Orient eine Laienkultur, die das geistige und materielle Leben nachhaltig prägte. Noch frei von gesellschaftlicher wie doktrinär religiöser Bevormundung wurde das bis heute gültige Gedankengebäude der arabisch-islamischen Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft gegründet. Geistes- und Naturwissenschaften wurden intensiv und durchaus experimentell betrieben und erzielten beachtliche Ergebnisse“. ³⁹ Unter der fördernden Hand der Ghaznawiden erblühte die neupersische Literatur. Im Jahre 1009, eben dem Jahr der Zerstörung der Grabeskirche, beendete der Dichter Abu'l-Qāsim Firdausī sein Maḥmud ad-Dawla gewidmetes Werk *Šāhnāma*. ⁴⁰ Durch die neupersische Literatur gelangte auch der Fabelstoff *Kalila ve-Dimna*, die eine Grundlage zu Tausendundeiner Nacht bilden, weiter in den Westen. Neben der Bewahrung des geistigen Erbes der griechisch-römischen Antike, die zunächst in syrischer Übersetzung im persischen Gondeshappour vorlagen, nunmehr aber ins Arabische übertragen wurden, entstanden bahnbrechende wissenschaftliche Schriften – so in der Medizin – während dieses politisch-religiös in der islamischen Welt so unruhigen 10. Jahrhunderts. ⁴¹ Europa war zu diesem Zeitpunkt noch unbeleckt von den Erkenntnissen eines Haly Abbas oder Rhazes. Erst wenige Jahre vor dem Beginn der Kreuzzüge in den Vorderen Orient, in den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts floss endlich der Strom des Wissens über die Vermittlung des Constantinus Africanus auch in den Westen. 'Alī ibn al-Abbās al-Mağūsī im Westen später Haly Abbas genannt, wirkte um die Mitte des 10. Jahrhunderts als Arzt des Buyidenherrschers 'Aḍud ad-Daula. Sein Hauptwerk *Kāmil aṣ-ṣina at-tibbīya*, verbreitete sich in der lateinischen Scholastik als *Liber regius* und wurde von Constantinus Africanus als *Liber pantegni* in die Medizinschule von Salerno eingeführt. Bevor Gerhard von Cremona etwa ein weiteres Jahrhundert später auch die Schriften des Ibn Sinā (980–1037) im Westen bekannt machte, war der *Liber regius* das wichtigste heilkundliche Referenzwerk. Weitere grundlegende Erkenntnisse in der Medizin lieferten die Traktate des 950 in Tunesien gestorbenen jüdischen Heilkundigen Ishāq al-Isra'īlī, Isaak Judaeus, des 925 im persischen Rayy verstorbenen Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā genannt ar-Rāzī sowie des bis 1010 in Córdoba wirkenden Abū'l Qāsim Ḥalāf ibn al-Abbās az-Zahrāwī (gest. ca. 1010), im Lateinischen Abulkasis genannt, um hier nur einige aufzuführen. Abulkasis erlangte besondere Bedeutung durch seine Schriften zur Chirurgie unter dem Titel *Aṭ-Ṭaṣrīf*, was soviel heißt wie „die Verordnung“.

39 P. Thorau, *Die Kreuzzüge*, München ³2007, S.21.

40 A. Ferdowsi, *Shahnameh. The Persian book of Kings*, New York 2007. Abu'l-Qāsim Firdausī, *Šāhnāma*, New York 1988–2008 (*Persian Text series*, N.S., 1.8).

41 Jankrift, Gott (s. Anm. 13).

Kommen wir nun abschließend zu einem vierten Aspekt: den Strukturen der islamischen Heere, die wohl die Grundlage für verschiedene politische Umwälzungen im *dār al-islām* bewirkten und letztendlich teil hatten, die Seldschuken in die Gemengelage der Levante einzubringen. Kriegssklaven aus den Turkvölkern bildeten in vielen Herrschaftsbereichen das Rückgrat des Militärs. Die Gaznawiden, die seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts über weite Teile Persiens bis nach Nordindien herrschten, waren türkische Militärsklaven gewesen, ebenso wie die Buyiden. Die Tuluniden in Ägypten wie ihre Nachfolger die Iḥšididen, die von den Fatimiden abgelöst wurden, waren türkischstämmig. Auch die Fatimidenherrscher ersetzten schließlich ihre ursprünglichen Berberkrieger durch türkische Kriegssklaven. Die Dimensionen dieser „Turkisierung“ der islamischen Heere sind noch nicht hinreichend untersucht.⁴² Sie mag auch den Boden für die Westexpansion der Seldschuken bereitet haben, die gegen Ende des 10. Jahrhunderts die politische Bühne betraten und ein maßgeblicher Faktor für den Beginn der Kreuzzüge wurden.

Die Gesamtbetrachtung hat gezeigt, dass die Kontakte zwischen lateinischem Europa und islamischer Staatenwelt bis in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts hinein auf wenige, lokale Brennpunkte im Mittelmeerraum – an den Peripherien der beiden Machtblöcke – beschränkt blieben. Im Westen wie im Osten gingen während dieser Phase tiefgreifende Strukturveränderungen vor sich, die letztendlich den Weg für die Kreuzzüge bahnten. Mit den bewaffneten Zügen in das Heilige Land und der fortschreitenden Reconquista auf der Iberischen Halbinsel intensivierte sich die Begegnung zwischen Orient und Okzident. Dies gilt für Kontakte im Konflikt ebenso wie für den Handel und die Wissenschaften.

42 Zum Heereswesen des Vorderen Orients im Zeitalter der Kreuzzüge siehe A. Zouache, *Armées et combats en Syrie (491/1098–569/1174). Analyse comparée des chroniques médiévales latines et arabes*, Damaskus 2008.

Byzanz und die islamische Staatenwelt im Zeitalter Kaiser Basileios' II. und des Kalifen al-Ḥākim

ALEXANDER BEIHAMMER

In der 8. Indiktion, im 6518. Jahr, brach der Herrscher Ägyptens Azizios wegen nichtiger Anlässe und nicht erwähnenswerter Misshelligkeiten die Verträge mit den Rhomäern und zerstörte das in Jerusalem am Grab des Heilands Christi in prunkvoller Weise errichtete Gotteshaus, plünderte die heiligen Klöster und vertrieb die dort in Askese lebenden Mönche in alle Welt.¹

Die an der Wende zum 12. Jahrhundert entstandene Chronik des Ioannes Skylitzes, unsere Hauptquelle für die fünfzigjährige Regierung Kaiser Basileios' II.,² schenkt der seit 973 in Ägypten residierenden Dynastie der ismailitischen Fatiimiden und dem Kalifen al-Ḥākim bi-amr Allāh³ im Besonderen nur sehr wenig Beachtung. Die Aufmerksamkeit des Berichterstatters wird fast zur Gänze von den beiden Hauptereignissen dieser Zeit, den Aufständen der kleinasiatischen Magnatenfamilien der Skleroi und der Phokades und dem Krieg gegen die Bulgaren, in Anspruch genommen. Die Vorgänge in den arabisch-islamischen Gebieten werden dagegen nur kurz und sporadisch gestreift.⁴ Demgemäß blieb auch die Nachricht von der Zerstörung der Grabeskirche im Jahre 1009 als isolierte Notiz stehen, aus der der Leser nichts über die Hintergründe und näheren Umstände dieser Tat erfährt. Noch dazu wird al-Ḥākim mit seinem im Oktober 996 ver-

-
- 1 Ioannes Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin 1975 (*CFHB* 5), 347,83–89.
 - 2 Zum Autor vgl. neben den älteren Ausführungen bei H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I–II, München 1978 (*Byzantinisches Handbuch* 5/1–2), I 389–393, nunmehr vor allem C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005.
 - 3 Zur neueren Bibliographie zu al-Ḥākim vgl. den Beitrag von B. Krönung in diesem Band.
 - 4 Skylitzes' Bericht über die Regierung Basileios' II. und Konstantins VIII.: 314,49–369,19; davon betreffen ebenda, 315,87–328,52, 330,10–339,63 die kleinasiatischen Aufstände und ebenda, 328,57–330,9, 339,64–345,33, 346,44–347,75, 348,9–354,87, 355,11–366,30 den Bulgarenkrieg. Der verbleibende Rest besteht aus Notizen zu inneren Angelegenheiten, zu Basileios' Politik im Kaukasus sowie einigen Bemerkungen zu den Beziehungen mit den arabischen Nachbarn, die gemessen an der Vielfältigkeit und Brisanz der dortigen Entwicklungen ausgesprochen dürftig und oberflächlich ausfallen. Dieser Befund steht ganz im Kontrast zum anschließenden Abschnitt über Kaiser Romanos III. (ebenda, 375,44–391,8), in dem die Ereignisse in Syrien ein Hauptthema darstellen.

storbenen Vater al-ʿAzīz vermengt. Dieser war zwar seinen christlichen Untertanen gegenüber weit weniger aggressiv eingestellt, bedrohte aber mit seiner bis ins nordsyrische Aleppo ausgreifenden Expansionspolitik viel stärker die machtpolitischen Interessen von Byzanz.⁵ Dies mag auch der Grund sein, weshalb er sich im historischen Gedächtnis der byzantinischen Herrschaftselite stärker verankert hatte als sein Sohn und Nachfolger.⁶

Bemerkenswert ist freilich die aus dem Zitat herauszulesende Verbindung zwischen den Repressalien gegen die Christen im Kalifat und einem Friedensbruch mit dem Reich. Suggestiert dies doch die Vorstellung, dass der *Basileus* der Schutzherr auch der unter islamischer Herrschaft stehenden Christenheit ist und somit ihr Wohlergehen höchste politische Brisanz für ihn hat. Dies ist zwar alles mehr Theorie als Praxis und auch die angedeuteten προσκρούσματα bzw. Misshelligkeiten werden nicht weiter erhellt, doch können wir gerade aus der Zeit der sogenannten Soldatenkaiser eine Reihe von Parallelen für diese Idee namhaft machen: Nikephoros II. Phokas drohte etwa in einer möglicherweise in Form eines arabischen Gedichts abgefassten Botschaft an den Kalifen von Bagdad mit einem Marsch auf Jerusalem und einem Sieg des über den Himmeln thronenden Christus;⁷ desgleichen prahlte um 975 Ioannes I. Tzimiskes gegenüber dem armenischen König Ašot III., dass er die Herrschaft des heiligen Kreuzes Christi bis nach Palästina ausgebreitet habe.⁸ So Skylitzes' Notiz tatsächlich zeit-

5 Zu al-ʿAzīz und seiner Zeit vgl. H. Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 119–166; zu den byzantinisch-fatimidischen Beziehungen in dieser Zeit vgl. J. H. Forsyth, *The Byzantine-Arab Chronicle (938–1034) of Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī*, unveröffentlichte PhD Diss., University of Michigan 1977, 416–423, 434–435, 463–531.

6 Im Abschnitt zu Romanos III. erwähnt Skylitzes (s. Anm. 1) 387,12–388,19 zwar den von einer byzantinischen Sklavin geborenen Sohn des „Ägypters Azios“ [sc. des Kalifen al-ʿAzīz], die Repressalien gegen die Christen und die Zerstörung der Grabeskirche werden aber weiterhin letzterem zugeschrieben, während ersterer den Wiederaufbau durch den byzantinischen Kaiser gestattet haben soll. Al-Ḥākim bleibt auch hier namentlich ungenannt und wird der Sache nach einmal mehr verwechselt, in diesem Fall mit seinem Sohn āz Ḥāhir (1021–1036). Zu den Fakten vgl. Halm, *Kalifen* (s. Anm. 5), 165, 309–311, 345–347.

7 Der Text und die dazu überlieferte Erwiderung wurden ediert, übersetzt und kommentiert von G. von Grünebaum, *Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im X. Jahrhundert*, in: *Analecta Orientalia* 14 (1937) 43–63; für die genannte Idee vgl. vor allem die Verse 47–52; vgl. außerdem F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, Bd. I/2: *Regesten von 867–1025*, zweite Auflage neu bearbeitet von A. E. Müller, unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer, München 2003, Nr. 707i (datiert 966 Oktober/967 Januar 25).

8 Der Text des Schreibens ist überliefert bei Matthäus von Edessa, *The Chronicle, Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries*, trans. A. E. Dostourian, Lan-

genössische Vorstellungen reflektiert, rief die offizielle Herrscherideologie den Kaiser also auch um 1009 zu einem aktiven Eintreten für das Wohl der verfolgten Christenheit auf.

Doch wie gestaltete sich die politische Praxis der Beziehungen zwischen Konstantinopel und Kairo in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrtausendwende? Die moderne Forschung hat die komplexe Ereignisgeschichte dieses Zeitraums bereits mehrfach und aus unterschiedlichen Perspektiven durchleuchtet.⁹ Ich kann mich daher auf eine knappe Darlegung der markantesten Entwicklungen beschränken und möchte mich in weiterer Folge vor allem auf einige zentrale Aspekte der politischen Kultur und Diplomatie in den byzantinisch-arabischen Kontakten um 1000 konzentrieren.

Der wichtigste Wendepunkt für die Gestaltung der Machtverhältnisse im syrisch-mesopotamischen Grenzraum in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ist zweifelsohne das Jahr 969, das durch drei Ereignisse von höchster politischer Tragweite gekennzeichnet ist: die Ankunft eines Heeres von Kutāma-Berbern unter dem Kommando des Generals Ġawhar in Ägypten, womit die Herrschaft der Fatimiden über das Nilland und deren Ausgreifen in Richtung Syrien begann;¹⁰ die byzantinische Eroberung Antiocheias, womit die kaiserliche Expansionspolitik im Osten einen ihrer langlebigsten Erfolge erzielte und den Grundstein für ein sich entlang der syrischen Küste bis nach Anṭarṭūs erstreckendes Dukat legte;¹¹ schließlich das wenige Monate später von dem Stratopedarches

ham – New York – London 1993, 28–33; vgl. außerdem Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7), Nr. 750.

9 Die wichtigsten Arbeiten zu der Thematik: M. Canard, *Histoire de la dynastie des H'amdānides de Jazīra et de Syrie*, Paris 1953; S. Zakkar, *The Emirate of Aleppo 1004–1094*, Beirut 1971; Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5), 370–606; W. Felix, *Byzanz und die islamische Welt im frühen 11. Jahrhundert. Geschichte der politischen Beziehungen von 1001 bis 1055*, Wien 1981 (*Byzantina Vindobonensia* 14); Y. Lev, *Fāṭimid Policy towards Damascus (358/968–386/996): Military, Political and Social Aspects*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 3 (1981–1982) 165–183; Ders., *The Fāṭimid Navy, Byzantium and the Mediterranean Sea 909–1036/297–427 A.H.*, in: *Byz* 54 (1984) 220–252; T. Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide (359–468/969–1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales, I–II*, Damaskus 1986–1989; W. Farag, *The Aleppo Question: A Byzantine-Fatimide Conflict of Interests in Northern Syria in the Later Tenth Century A.D.*, in: *BMGS* 14 (1990) 44–60; Y. Lev, *The Fatimids and Byzantium, 10th–12th Centuries*, in: *Graeco-Arabica* 6 (1995) 190–208; K. P. Todt, *Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204)*, unveröffentlichte Habil., Mainz 1998, 189–226, 349–428; Halm, *Kalifen* (s. Anm. 5), 146–165, 269–276.

10 H. Halm, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991, 361–372.

11 Todt, *Antiocheia* (s. Anm. 9) 189–198.

Petros Phokas ausgehandelte Abkommen mit dem ḥamdānidischen Emirat von Aleppo.¹² Der detailreiche Vertragstext, dessen Inhalt uns vor allem aus der Aleppiner Lokalchronik des Kamāl ad-Dīn b. al-ʿAdīm bekannt ist,¹³ reguliert in allen Einzelheiten den Grenzverlauf zwischen den beiden Herrschaftsbereichen und die an Byzanz jährlich zu entrichtenden Tributzahlungen. Darüber hinaus enthält er Bestimmungen über gegenseitige Hilfeleistungen im Kriegsfall und andere militärische Belange, über die Besteuerung christlicher Untertanen im Emirat und den Schutz ihrer Kirchen, über Verfahrensweisen mit Konvertiten und flüchtigen Sklaven sowie über den beiderseitigen Handelsverkehr und die dabei anfallenden Zölle. Schließlich wird dem Kaiser ein Kontroll- und Bestätigungsrecht bei der Ernennung des jeweiligen Emirs und des obersten Richters von Aleppo zugestanden. Die Sekundärliteratur spricht unter Rekurs auf moderne Begriffe von einem „byzantinischen Protektorat“ über die Stadt und der daraus resultierenden „Aleppo-Frage.“¹⁴ Diese ergab sich aus dem sich in den folgenden Jahrzehnten entspinrenden Konkurrenzkampf um die Vorherrschaft über das Emirat, in den neben den Ḥamdāniden und deren Militärsklaven Byzanz, diverse syrische Lokalmachthaber und das fatimidische Kalifat involviert waren. Die Auseinandersetzung blieb bis ins Jahr 1025, in dem sich der dem Araberstamm der Banū Kilāb angehörende Clan der Mirdāsiden in Aleppo durchsetzte,¹⁵ unentschieden.

Der Grund für diese wechselvolle Entwicklung liegt vor allem in der politischen Instabilität des syrisch-mesopotamischen Raumes jener Zeit. Während die Kräfte von Byzanz in den kleinasiatischen Aufstandsbewegungen und dem Bulgarenkrieg gebunden waren, konnte sich auch keine der islamischen Zentralmächte wirkungsvoll in der Region etablieren. Der Einfluss der būyidischen Großemire von Bagdad wich seit den späten 980ern aufgrund innerer Konflikte und des gleichzeitigen Erstarkens lokaler Mächte immer mehr zurück.¹⁶ Die Fatimiden brauchten in ihren Auseinandersetzungen mit türkischen Söldnerführern, städtischen Milizen und den Baḥrayn-Qarmaṭen allein bis 983, um sich die Herrschaft über Damaskus und die palästinensischen Küstenstädte zu sichern.¹⁷

12 Zu dem Vertrag und seinem historischen Hintergrund vgl. Canard, Hʿamdanides (s. Anm. 9) 832–837; Forsyth, Byzantine-Arab Chronicle (s. Anm. 5) 370–371; Farag, Aleppo Question (s. Anm. 9) 45–46; Todt, Antiocheia (s. Anm. 9) 195–196; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 728a (mit weiterführenden Literaturangaben).

13 Kamāl ad-Dīn b. al-ʿAdīm, Zubdat al-Ḥalab min tāriḥ Ḥalab, I–II, ed. S. Zakkār, Damaskus – Kairo 1997, I 152–157.

14 Vgl. die in Anm. 12 angeführte Literatur.

15 Bianquis, Damas (s. Anm. 9) II 415–501; Todt, Antiocheia (s. Anm. 9) 226–227.

16 H. Busse, Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Irak (954–1055), Beirut 1969 (*Beiruter Texte und Studien* 5), 63–77, bes. 72–77.

17 Bianquis, Damas (s. Anm. 9), I 39–148.

Infolgedessen beherrschten Anführer syrischer Beduinenstämme, lokale Emire, vielfach unloyale Statthalter und Rebellen die Szenerie, deren politisches Handeln sich weitgehend in ständigen Kleinkriegen und kurzlebigen Bündnissen erschöpfte. In den 990ern kulminierten die militärischen Unternehmungen der Fatimiden gegen Aleppo, was wiederum eine Reihe von byzantinischen Gegenschlägen, insbesondere zwei Feldzüge unter dem persönlichen Kommando Kaiser Basileios' II., auslöste.¹⁸ Der byzantinisch-fatimidische Waffenstillstand von 1001 leitete dagegen eine neue Phase weitgehend friedlicher Koexistenz ein, in der der Kaiser großräumige Annexionen in Vaspurakan und dem georgischen Tao vornahm, gegenüber den arabischen Nachbarn jedoch eine auf Erhaltung des *status quo* gerichtete Defensivpolitik betrieb.¹⁹ In diesem Rahmen scheinen auch die Repressalien al-Ḥākims gegen die Christen trotz der gegenteiligen Prinzipien kaiserlichen Machtverständnisses mehr oder minder stillschweigend hingenommen worden zu sein.

Angesichts der soeben beschriebenen Unbeständigkeit der politischen Verhältnisse stellt sich meiner Meinung nach die Frage, ob die allenthalben anzutreffende Ansicht, dass die Fatimiden unter al-ʿAzīz und al-Ḥākīm eine klar definierte Expansionspolitik in Richtung Aleppo betrieben,²⁰ tatsächlich zutrifft.

18 Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 481–510; Bianquis, *Damas* (s. Anm. 9) I 178–211, 225–243; Halm, *Kalifen* (s. Anm. 5) 172–178, 160–165.

19 Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 506–508, bes. 507: „The conclusion of the Byzantine-Fāṭimid treaty was a major turning point in Byzantium's relations with its Arab neighbors“, und ebenda 514: „The conclusion of the Fāṭimids peace agreement neutralized the only Muslim power that in A.D. 1000 was capable of offensively threatening the Byzantine empire ... represented a thorough consolidation of the Byzantine position on the southeastern frontier.“ Zu Basileios' Politik im georgisch-armenischen Raum vgl. R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, 2. Aufl., Paris 1973, 514, 531–534, 548–562; K. N. Yuzbashian, *L'administration byzantine en Arménie aux Xe–XIe siècles*, in: *Revue des Études Arméniennes* 10 (1973–1974) 139–184; Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 557–588; Felix, *Byzanz* (s. Anm. 9) 131–141.

20 Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 485–486: „In 382/992 al-ʿAzīz, however, was unwilling to let the opportunity presented by Abū al-Maʿālī's death escape. The vulnerability of Ḥamdānīd Aleppo at that moment offered an inviting occasion to take a long step toward the Fāṭimid goal of establishing the capital of the Ismaʿīlī caliphate in Baghdad, the traditional centre of the Muslim world.“ Bianquis, *Damas* (s. Anm. 9) I 157: „l'action d'Ibn Killis même si celui-ci avait placé cette action au service d'un projet idéologique et utopique, celui d'un espace musulman entièrement régi par l'imamat fatimide“; ebenda, I 209: „Il [sc. der Kalif al-ʿAzīz] caressa le projet d'une Syrie complètement soumise au gouvernement direct du Caire, abandonnant l'idée de laisser subsister un état-tampon hamdanide entre la Syrie méridionale et les territoires byzantins. Ce projet l'occupa constamment et il y consacra la plus grande

Niemand wird die grundsätzliche Zuverlässigkeit der Quellenberichte zu den oftmals mit großem Aufwand betriebenen Feldzügen in Zweifel ziehen;²¹ weniger klar sind die jeweiligen Aussagen hingegen, wenn man nach den Anlässen und Motiven dieser Unternehmungen fragt. Auch scheint es kein geschlossenes fatimidisches Lager gegeben zu haben, das alle seine Kräfte für dieses Ziel vereint hätte. Besonders aufschlussreich sind diesbezüglich die Angaben der Damaszenner Lokalchronik des Ibn al-Qalānīsī,²² die, obgleich mehr als ein Jahrhundert jünger als die zeitnahe Chronik des während der Repressalien al-Ḥākims nach Antiocheia emigrierten melkitischen Ägypters Yaḥyā b. Saʿīd,²³ oft viel ausführlicher erzählt und klarere Wertungen zu den einzelnen Protagonisten äußert.

Ein illustratives Fallbeispiel bieten die Berichte über eine der Hauptfiguren der syrischen Wirren, den türkischen Militärsklaven Bakḡūr,²⁴ dessen Karriere in den 960ern als Untergebener des Kämmerers Qargūya, seinerseits ein Sklave des ḥamdānidischen Emirs Sayf ad-Dawla von Aleppo, ihren Anfang nahm.²⁵ Nach einer erfolgreichen Revolte gegen den Thronfolger der Ḥamdāniden, Saʿd ad-Dawla Abū l-Maʿālī, wurden die beiden in dem Vertrag von Ende 969 als rechtmäßige Machthaber von Aleppo anerkannt.²⁶ Durch die gewaltsame Beseitigung

part des ressources en hommes et en or de son empire“. Halm, Kalifen (s. Anm. 5): „Der Tod des Ḥamdāniden am 4. Dezember 991 destabilisierte die Machtverhältnisse in Nordsyrien erneut; er bot zugleich dem Fatimiden die Chance, Aleppo, das ihm bisher nur nominell untertan gewesen war, unter seine direkte Kontrolle zu bringen.“

21 Bianquis, Damas (s. Anm. 9) I 206: „al-ʿAzīz ne pouvait tolérer que les efforts considérables consentis au profit de l’armée de Syrie afin de mettre la main sur la principauté d’Alep fussent ainsi ruinés par une seule offensive de Basile II.“

22 Ibn al-Qalānīsī, *History of Damascus* (s. Anm. 22) 363–555 a. h., being a Continuation of the *History of Hilāl al-Sābi*, ed. H. F. Amedroz, Leiden 1908. Zu dem im Jahre 555/1160 verstorbenen Autor vgl. die Angaben in der Einleitung von Amedroz’ Edition, S. 3–9.

23 Yaḥyā b. Saʿīd von Antiocheia, *Histoire*, Fasc. I–II, ed. und trans. I. Kratchkovsky und A. Vasiliev, Paris 1924–1932 (*PO 18/5 und 23/3*), Fasc. III, ed. I. Kratchkovsky, trans. F. Micheau und G. Troupeau, Turnhout 1997 (*PO 47/4*).

24 Zur Karriere des Bakḡūr und den damit zusammenhängenden politischen Ereignissen vgl. Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 27–39; vgl. außerdem Bianquis, Damas (s. Anm. 9) I 52–53, 124–126, 133–155, 162, 164–171, 178–187.

25 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 27.

26 Kamāl ad-Dīn (s. Anm. 13) 154: „Sie legten als Bedingung fest, dass der Emir über die Muslime Qargūya ist und die Herrschaft nach ihm Bakḡūr zustehen soll. Nach ihnen soll der Kaiser der Rhomäer einen Emir einsetzen, den er aus den Einwohnern von Aleppo auswählt. Den Muslimen ist es dagegen nicht gestattet, jemanden einzusetzen;“ ebenda 157: „Einige von den Scheichs der Stadt beschworen dies [sc. die ausgehandelten Bestimmungen] zusammen mit dem Kämmerer Bakḡūr.“ Vgl. auch Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7), Nr. 728a.

seines Oberherrn²⁷ verlor Bakğūr jedoch seine byzantinische Legitimationsbasis und begann ein unstetes politisches Leben, im Zuge dessen er eine Reihe angesehener Statthalterschaften in Syrien erlangte und zwei erfolglose Feldzüge gegen seine ehemalige Residenz Aleppo unternahm.

Als Kompensation für die Abtretung von Aleppo an den Ḥamdānidenfürsten Sa'd ad-Dawla Abū l-Ma'ālī Ende 977 erhielt er Ḥimş, von wo aus er seinen Einfluss auf die Einwohnerschaft von Damaskus auszuweiten verstand und sich eine neue Machtbasis in Zentralsyrien schuf.²⁸ Die fatimidische Eroberung von Damaskus durch den türkischen General Yaltakīn im Juli 983 veranlasste Bakğūr, ein Bündnis mit dem Kalifen al-'Azīz zu suchen und bei ihm um die Verleihung des Gouverneursamtes über die neu eroberte Stadt nachzukommen.²⁹ Dieses Ansinnen führte zu einem Konflikt mit dem zweitmächtigsten Mann im Kalifat, dem jüdischen Wesir Ya'qūb b. Killis, der von Anfang an gegen die Ernennung des Bakğūr agierte, so dass der General Yaltakīn aus Kairo widersprüchliche Weisungen die Statthalterschaft betreffend erhielt und die Übergabe hinauszögerte.³⁰ In dieser Zeit unternahm Bakğūr mithilfe fatimidischer Verbände aus Damaskus einen ersten Angriff auf Aleppo, der vom Domestikos Bardas Phokas in kürzester Zeit zurückgeschlagen wurde und eine neuerliche Zerstörung von Ḥimş durch die byzantinischen Truppen zur Folge hatte. Ibn al-Qalānīsī betont ausdrücklich, dass Sa'd ad-Dawla Bardas zu dem Schlag gegen Ḥimş aufgefordert habe.³¹ Die Aussicht, die Machtbasis seines untreuen Amtsträgers zu zerstören, war dem Emir offenbar vorrangiger als die Verpflichtung, eine ihm nominell unterstehende muslimische Stadt vor fremden Truppen zu schützen.

27 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 27: „Nachdem sich seine Macht verfestigt hatte, nahm er seinen Herrn (mawlāhu) fest und kerkerte ihn in der Festung von Aleppo ein. So übernahm er die Herrschaft über die Stadt und blieb in dieser Stellung für etwa sechs Jahre.“

28 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 28: „Seine Macht nahm dort [sc. in Ḥimş] von Tag zu Tag zu, nachdem er dort in einem Zustand der Schwäche eingezogen war.“ Zu den Ereignissen vgl. auch Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 189–190.

29 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 28.

30 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 28–29.

31 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 29: „Man berichtet, dass Abū l-Ma'ālī b. Sayf ad-Dawla befürchtete, dass Bakğūr Aleppo mithilfe der al-Mağāriba einnähme. Deshalb sandte er eine Nachricht an den Kaiser der Rhomäer, worin er ihn bat, dass er Ḥimş zerstören möge.“ Zu Bakğūrs Angriff auf Aleppo und den Folgeereignissen vgl. auch Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 204–205, der von einem Gesandtenaustausch zwischen Bardas Phokas und Sa'd ad-Dawla Ende September/Anfang Oktober 983 und einer Erneuerung der Tributpflicht von Aleppo berichtet. Bei dieser Gelegenheit dürfte dem byzantinischen General freie Hand bezüglich der Stadt Ḥimş eingeräumt worden sein.

Indessen führte die Uneinigkeit der Entscheidungsträger in Kairo zu weiteren Reibereien in der syrischen Metropole. Der Wesir fügte sich nur nach außen hin dem Willen seines Kalifen, während er sich insgeheim weiter bemühte, Bakğürs Stellung zu untergraben. Dieser konnte sich zwar beinahe fünf Jahre, vom Dezember 983 bis zum Oktober 988, in Damaskus behaupten, war in dieser Zeit aber ständig den von Ibn Killis initiierten Nachstellungen und Mordanschlägen ausgesetzt, was wiederum Repressalien und Hinrichtungen der Gefolgsleute des Wesirs zur Folge hatte.³² Mit der Entsendung einer neuen Armee unter dem Kommando des Munīr aṣ-Ṣaqlabī nach Syrien setzte sich Ibn Killis schließlich durch. Bakğūr floh zu seinem ehemaligen Oberherrn Abū l-Maʿālī von Aleppo, um seine alte Statthalterschaft von Ḥimṣ wiederzuerlangen,³³ erhob sich im März/April 991 jedoch erneut gegen seinen Gönner und gewann den Kalifen al-ʿAzīz ein weiteres Mal für einen von fatimidischen Truppen getragenen Feldzug gegen Aleppo.³⁴

Aus den geschilderten Ereignissen wird deutlich, dass sowohl die Expedition von 983 als auch die von 991 eher das Resultat innersyrischer Konkurrenzkämpfe als einer politischen Strategie der Fatimiden war. Ebenso zeigt sich, dass die Pläne des Kalifen in beiden Fällen auf die verdeckte Opposition des von ihm hoch verehrten Wesirs Yaʿqūb b. Killis stießen. Die Ratschläge, die letzterer dem Kalifen kurz vor seinem Tod im Februar 991 der Überlieferung zufolge gegeben haben soll, reflektieren eine klare Defensivhaltung: Der Kalif möge sich in Aleppo mit der Anerkennung einer nominellen Oberherrschaft zufrieden geben und mit den Byzantinern Frieden halten, solange diese friedlich sind.³⁵ Die Machtstellung des Wesirs lässt darauf schließen, dass diese Ansicht von einem bedeutenden Teil der fatimidischen Elite mitgetragen wurde. Das Gegenargument, dass Aleppo den Korridor in den Irak darstelle und somit die dahinter liegenden Gebiete dem

32 Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 22) 29–30.

33 Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 22) 30–31; Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 225.

34 Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 22) 33–34: „Bakğūr befürchtete, dass der oben erwähnte Wesir ʿIsā b. Naṣṭūrūs gegen ihn vorgehe aus Anlässen, die sich zwischen den beiden bereits früher ergeben haben und derartiges nach sich ziehen könnten. Da schrieb er an al-ʿAzīz, wobei er ihm von der Erhabenheit, der Größe und der hervorragenden Bedeutung Aleppos berichtete. Die Stadt sei der Korridor in den Irak. Wenn sie in seinen Besitz käme, sei auch alles, was dahinter liegt, in seiner Hand. Die Truppen, die sich dort befinden, hätten ihm geschrieben und ihm ihre Botmäßigkeit und Hilfe angeboten und ihn dazu aufgefordert, den Plan in die Tat umzusetzen und ihnen beizustehen.“ Vgl. zu dem Angriff auch Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 227.

35 Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 22) 32.

Kalifen ausliefern würde, wird dagegen dem Außenseiter Bakğūr in den Mund gelegt.³⁶

Der Umstand, dass die interne Opposition gegen Bakğūr auch von Ibn Killis' christlichem Nachfolger ʿĪsā b. Naṣṭūrus unvermindert weiterbetrieben wurde, ist ein weiteres Indiz für die Gespaltenheit des fatimidischen Lagers. Ibn al-Qalānīsī stellt denn auch den glücklosen Ausgang des Feldzugs von 991 als eine Kette verräterischer Handlungen dar: Der Wesir wies seinen Vertrauensmann Nazzāl, den damaligen Statthalter von Tripolis, an, seinen Anmarsch so lange wie möglich hinauszuzögern.³⁷ Die verbündeten Araber der Banū Kilāb fielen ab, als man ihnen von Aleppo aus reiche Militärlehen und Geschenke in Aussicht stellte.³⁸ Der Plan eines Frontalangriffs auf Sa'd ad-Dawla, in dem Bakğūr seine letzte Chance sah, wurde dem Gegner ebenfalls durch einen Überläufer zu Ohren gebracht.³⁹ Auf seiner Flucht nach Raqqa wurde der besiegte Emir von umherstreifenden Beduinen bis aufs Hemd ausgeplündert und schließlich von einem ehemaligen arabischen Gefolgsmann an Sa'd ad-Dawla ausgeliefert, der ihn durch seinen Schwerträger hinrichten ließ.⁴⁰ Selbst vor den in Raqqa zurückgebliebenen Angehörigen und dem Vermögen des Bakğūr machten seine Opponenten trotz gegenteiliger Zusagen nicht Halt. Das Argument war der ursprüngliche Sklavenstatus des Unterlegenen: Sa'd ad-Dawla wurde von dem Richter Ibn Abī Ḥusayn überzeugt, dass er gegenüber seinem Sklaven an kein Verbot und keinen Eid gebunden sei.⁴¹

Als charakteristisches Merkmal der politischen Konfliktführung im damaligen Syrien können wir somit festhalten, dass Allianzen und militärische Gefolgenschaften äußerst instabil und hauptsächlich von ephemeren materiellen Interes-

36 Vgl. das Zitat oben, Anm. 34.

37 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 34: „Er [sc. der Kalif al-ʿAzīz] schrieb an Nazzāl, den Statthalter von Tripolis, dass er zu ihm [sc. Bakğūr] ziehen möge, wenn ihn dieser zu sich ruft, ohne um Erlaubnis zu fragen oder erneut um Rat nachzukommen. Dieser Nazzāl gehörte zu den Höchstrangigen seiner Kommandanten und zu den Gefolgsmännern und Vertrauten des Wesirs ʿĪsā. Daher schrieb ihm ʿĪsā heimlich, dass er sich von Bakğūr fernhalten, ihm nach außen hin zwar Unterstützung und Eile demonstrieren, sich aber der Irreführung bedienen und gegen ihn opponieren möge.“

38 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 35.

39 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 36: „Einer von denjenigen, die seine Worte gehört hatten, begab sich eilends zu Lu'lu' al-Ğarrāhī, er bat ihn um eine Sicherheitsgarantie und setzte ihn über die Lage in Kenntnis.“

40 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 36–38.

41 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 38: „Bakğūr und seine Kinder sind Sklaven (mamālīk). Folglich gehört alles, was sie besitzen, dir. Es gibt kein Verbot, das dir verbietet, seine Habe an dich zu nehmen, und es gibt keinen Meineid in dem Schwur, den du geleistet hast. Was darin an Last und Sünde liegt, möge mich belasten und dich nicht betreffen.“

sen bestimmt waren. Persönliche Bindungen, ideelle Motive oder langfristige politische Strategien traten demgegenüber weitgehend in den Hintergrund. Am Höhepunkt von al-‘Azīz’ Unternehmungen gegen Aleppo in den Jahren 992–995 ist zwar mitunter vom *ġihād* die Rede,⁴² doch scheint diese Idee damals kaum mobilisierende Wirkung entfaltet zu haben. Dagegen erklärt Ibn al-Qalānīsī die höhere Kampfmoral in Sa‘d ad-Dawlas Lager mit der größeren Großzügigkeit des Emirs gegenüber verwundeten Kriegerern.⁴³

Wenden wir uns nun der byzantinischen Diplomatie und Interventionspolitik in der Zeit von den fatimidischen Feldzügen in Nordsyrien bis zum Ende der Regierung Kaiser Basileios’ II. zu. Abgesehen von den Maßnahmen der byzantinischen Lokalverwaltung in Antiocheia haben wir Nachricht von insgesamt 31 offiziellen Kontakten zwischen der kaiserlichen Regierung und diversen Lokalpotentaten in Syrien und Obermesopotamien.⁴⁴ Für sich genommen sagt diese Zahl noch nicht viel aus, zumal ja keine urkundlichen Quellen erhalten blieben und unser Wissen zur Gänze von den Intentionen und Selektionsprinzipien der verfügbaren narrativen Quellen abhängt. Allein der Umstand, dass die kaiserliche Regierung in den Schilderungen der Konflikte der lokalen syrischen Eliten immer wieder in Erscheinung tritt, ist ein klares Indiz für die hohe Bedeutung, die dem byzantinischen Faktor als lenkende und regulierende Kraft in der Region zukam.

In Aleppo wurde der Kaiser vornehmlich aufgrund von Hilfesuchen der örtlichen Machthaber aktiv, indem er Weisungen zur Entsendung von Truppen an den Dux von Antiocheia erließ. Ebenso wie Sa‘d ad-Dawla im Jahr 991 so bat auch dessen Nachfolger Abū l-Faḍāl Sa‘īd ad-Dawla in den Jahren 992–995 wiederholt um Hilfe gegen die Angriffe des fatimidischen Statthalters von Damaskus, Maṅḡtakīn.⁴⁵ Dem Vertrag von 969 zufolge waren die Autoritäten der Stadt

42 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 44: „Die Nachrichten darüber gelangten zu al-‘Azīz bi-llāh. Dies setzte ihm schwer zu, so dass er befahl, dass man zum *ġihād* aufrufen und die Grenzkrieger (*ġuzāt*) und die übrigen Truppen mobilisieren möge.“

43 Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 35.

44 Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 781a, 781b, 781d, 781e, 781f, 782, 782a, 782c, 782d, 785d, 785e, 787a, 789a, 789b, 789c, 790c, 793a, 798a, 798b, 798c, 798e, 800a, 800b, 801b, 801c, 801f, 803a, 806a, 808a, 817a, 817b.

45 Im Einzelnen belegen die Quellen derartige Hilfesuche nebst entsprechenden Reaktionen des Kaisers im März/April 991, im März 992, im Juli/August 994 und Anfang 995: Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 780b, 781a, 781d, 781e. Die frühesten erhaltenen Quellen zu diesen Ereignissen sind Abū Šuġā‘ ar-Rūdawārī, *Continuation of the Experiences of the Nations*, in: *The Eclipse of the ‘Abbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, Bd. III und VI, ed. et trans. H. F. Amedroz und D. S. Margoliouth, Oxford 1921, III 210, 217–218, 220; Yaḥyā b. Sa‘īd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 232, 234; Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 34, 41, 43.

verpflichtet, die kaiserliche Regierung und deren Kommandanten über den Anmarsch feindlicher Truppen in Kenntnis zu setzen, doch enthielt das Abkommen keine Bestimmung über die Verpflichtungen der byzantinischen Seite.⁴⁶ Die Emire mussten die Byzantiner also von der Gefährlichkeit der Situation überzeugen und dementsprechend geeignete Emissäre einsetzen. Für die Gesandtschaften von 992 und 995 belegen die Quellen einen syrischen Christen namens Malkūtā, der möglicherweise dem Umkreis der melkitischen Metropolis von Aleppo angehörte und sicherlich auch mit der griechischen Sprache vertraut war.⁴⁷ Das Hauptargument der Aleppiner Gesandtschaft war den Berichten zufolge die Bedrohung für Antiocheia. Sollte Aleppo fallen, stünde einem weiteren Vordringen der Fatimiden nichts mehr im Wege. Ein weiteres Argument zielte auf den Nimbus der Unbesiegbarkeit, der Kaiser Basileios II. offenbar schon zu jener Zeit umgab und wohl auch von Konstantinopel aus bewusst propagiert wurde. Sollte er persönlich nach Syrien kommen, würde es niemand wagen, sich ihm entgegenzustellen.⁴⁸

Byzantinische Interventionen aufseiten des Emirats von Aleppo waren, wenn auch nicht vertraglich gesichert, so doch aufgrund von strategischen Erwägungen und aus Prestige Gründen opportun. Zugleich ermöglichten sie die in den verworrenen syrischen Verhältnissen immer wieder erforderlichen Neubestätigungen der nominellen byzantinischen Oberherrschaft, wie es etwa auch im Frühjahr 995 geschah, als die Machthaber von Aleppo dem Kaiser in einer offiziellen Zeremonie ihre Botmäßigkeit bekundeten.⁴⁹ Zugleich war Basileios II. bestrebt, im

46 Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 728a.

47 Abū Šuġā' (s. Anm. 45) 218: „Er schickte Malkūtā as-Suryānī als Gesandten zu ihm.“ Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 41, hat die verdorbene Namensform Malkūyā as-Sayrāfī.

48 Abū Šuġā' (s. Anm. 45) 220: „Unter diesen Umständen entsandte Lu'lu' den Malkūtā zu Basileios, dem Herrscher der Rhomäer, um ihn ein weiteres Mal um Hilfe zu bitten. Basileios war damals mitten im Land der Bulgaren, so dass ihn Malkūtā an dem Ort, an dem er sich befand, aufsuchte. Er übergab ihm das Schreiben und sagte zu ihm: ‚Wenn Aleppo eingenommen wird, wird danach auch Antiocheia erobert und du wirst Verluste erleiden. Wenn du dich aber selbst auf den Weg (dorthin) machst, wirst du beide Städte als auch alle Provinzen bewahren.‘“ Etwas anders formuliert Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 43: „Wenn du, o König, diese Sache selbst in Angriff nimmst, wird sich dir keiner von den Truppen der al-Maġāriba entgegenstellen und du wirst Aleppo befreien und Antiocheia und alle Provinzen bewahren. Wenn du aber zu spät kommen solltest, wird dies alles erobert werden.“

49 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 234: „Der Kaiser lagerte vor Aleppo und Abū l-Faḍāl b. Sa'd ad-Dawla und Lu'lu' zogen zu ihm hinaus und warfen sich vor seine Füße. Er schickte sie nach Aleppo zurück und erließ ihnen den Tribut des Friedensvertrages (māl al-hudna), der für die letzten Jahre fällig war.“ Ähnlich bei Abū Šuġā' (s. Anm. 45) 221, und Ibn al-Qalānīsī (s. Anm. 22) 43; vgl. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 782.

Konflikt mit den Fatimiden unkontrollierbare Eskalationen zu vermeiden. Er tadelte etwa heftig den Dux Michael Burtzes, als dieser einen Boten des Maṅğūtākīn in Haft nehmen ließ.⁵⁰ Übergriffe gegen Gesandte waren unmissverständliche Zeichen kompromissloser Kriegsbereitschaft, wie etwa eine Verhaltensweise des Emirs Saʿd ad-Dawla von Aleppo belegt, der einen Boten des Kalifen al-ʿAzīz unter Schlägen zwang, das Schreiben seines Herrn zu verzehren.⁵¹

Ein weiterer Grund für byzantinische Interventionen war durch die Nachfolgekämpfe im Emirat von Aleppo und durch das im Vertrag von 969 festgeschriebene Mitspracherecht des Kaisers gegeben. Die Ermordung des Abū l-Faḍāʾil Saʿīd ad-Dawla durch den zum Regenten aufgestiegenen Militärsklaven Luʾluʾ im Januar 1002 hatte die Verdrängung der Ḥamdāniden-Dynastie aus der Stadt zur Folge. Während der Herrschaft des seit September 1008 regierenden Sohnes Maṅšūr b. Luʾluʾ begannen sich die Araber der Banū Kilāb und verschiedene fatimidische Kommandanten in den Kampf einzumengen.⁵² Die byzantinische Seite scheint die jeweiligen Machtwechsel widerspruchsfrei anerkannt zu haben, war aber auch mit den Appellen verschiedener Kontrahenten konfrontiert. Der ḥamdānidische Prätendent Abū l-Hayḡāʾ, ein Bruder des Abū l-Faḍāʾil, hatte in Konstantinopel als Flüchtling Aufnahme gefunden und wurde in weiterer Folge von lokalen Gruppierungen zu einem Restaurationsversuch aufgehetzt.⁵³ In diesem Fall gab Basileios II., der offenbar an keinem weiteren Umsturz in Aleppo interessiert war, sein *placet* nur aufgrund der persönlichen Intervention des Marwāniden Mumahhid ad-Dawla, der ein mit dem *magistros*-Titel ausgezeichnete Tributärfürst des Kaisers im Diyār Bakr und zugleich Schwager des Abū l-Hayḡāʾ war.⁵⁴ Nach der Niederlage der ḥamdānidischen Koalition ging es dem Kaiser vor allem darum, das einvernehmliche Verhältnis mit dem Machthaber in Aleppo wiederherzustellen, so dass er dem unterlegenen Abū l-Hayḡāʾ die Rückkehr nach Konstantinopel erst auf Bitte des Maṅšūr b. Luʾluʾ selbst gewährte.⁵⁵ Dieser wollte offenbar sicherstellen, dass der Ḥamdā-

50 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 231; vgl. Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) 781c.

51 Ibn al-Qalānisi (s. Anm. 22) 38–39.

52 Forsyth, Byzantine-Arab Chronicle (s. Anm. 5) 534–541; Bianquis, Damas (s. Anm. 9) I 308–316.

53 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 22–25.

54 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 24: „Er bat den Kaiser, dass er Abū l-Hayḡāʾ freigeben möge, und berichtete ihm, dass er ihn bei der Wiedererlangung des Emirats unterstützen werde, ohne dass er seinen Kaiser damit belasten werde, ihn mit Männern oder mit Geld zu unterstützen. Da gestattete der Kaiser dem Abū l-Hayḡāʾ sich frei nach seinem Belieben zu bewegen.“ Vgl. Forsyth, Byzantine-Arab Chronicle (s. Anm. 5) 538–539; Bianquis, Damas (s. Anm. 9), I 311; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 798a.

55 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 24.

nide seinem Herrschaftsbereich möglichst fern bleibe und keine potentielle Quelle künftiger Unruhen mehr darstellen könne.

Eine entscheidende Stärkung der byzantinischen Position ergab sich, als im Jahr 1014 gleich beide um die Herrschaft über Aleppo kämpfenden Kontrahenten an den Kaiser appellierten. Auf das Hilfesuch des Emirs Maṣṣūr reagierte Ṣāliḥ b. Mirdās, der Anführer der Banū Kilāb, mit einem Unterwerfungsangebot, wobei er der kaiserlichen Regierung das verräterische Verhalten des Emirs darlegte und seinen Sohn als Geisel nach Konstantinopel sandte.⁵⁶ Nach dem Sturz des Maṣṣūr b. Lu'lu' im Januar 1016 sicherte sich Basileios auch dessen Loyalität, indem er ihn samt seinen Angehörigen und Gefolgsleuten mit allen gebührenden Ehren in Antiocheia aufnahm und sie mit Hoftiteln, Gehältern und reichen Landschenkungen ausstattete.⁵⁷ Auf diese Weise gelang es dem Kaiser, sowohl die Mirdāsiden in seine Einflussphäre zu bringen als auch den entmachteten Emir als loyalen Untertan in der Region zu halten.

In der Folgezeit schaltete sich erneut der fatimidische Faktor in den Machtkampf um Aleppo ein, wobei sich der zwei Jahrzehnte zuvor noch mit militärischen Mitteln ausgetragene Konflikt nunmehr auf diplomatische Ebene verlagerte. Beide Seiten wollten offenbar den 1001 erreichten Friedenszustand nicht grundsätzlich in Frage stellen. Ähnlich wie zuvor der Kaiser schaffte es diesmal al-Ḥākim, die Machthaber in der Stadt durch Titelverleihungen und großzügige

56 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 30–31: „Ibn Lu'lu' ersuchte den Kaiser Basileios, dass er ihn mit Soldaten unterstützen möge, auf dass er im Kampf gegen die Beduinen (al-bādiya) auf sie zurückgreife ... da schrieb Ṣāliḥ an den Kaiser, wobei er ihm seine Botmäßigkeit erklärte und ihm aufzählte, was ihm ein weiteres Mal an Verrat seitens des Ibn Lu'lu' widerfahren sei, obwohl er ihn besiegt und am Leben gelassen hatte. Da der Kaiser wusste, dass das, was Ṣāliḥ berichtete, der Wahrheit entsprach, rief er die Soldaten, die er zur Unterstützung des Ibn Lu'lu' entsandt hatte, zurück und wies ihn an, dass er seine Vereinbarungen mit Ṣāliḥ erfüllen möge. Dies schwächte die Stellung des Ibn Lu'lu' noch mehr, während Ṣāliḥ durch die wohlwollende Gesinnung, die ihm der Kaiser zeigte, gestärkt wurde. Hierauf entsandte er seinen Sohn an den Hof des Kaisers als Bestätigung für die Botmäßigkeit (‘ūbūdīyatuhū), die er ihm angeboten hatte, und für die Aufrichtigkeit seiner Freundschaft (ṣaḥīḥ muwālātihī).“ Zu dem Ereignis vgl. Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 543–544; Felix, *Byzanz* (s. Anm. 9) 63–65; Bianquis, *Damas* (s. Anm. 9) I 313–318; Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 800a, 800b.

57 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 400–403. Maṣṣūr b. Lu'lu' wurde zum *magistros* erhoben und erhielt Ländereien in der Umgebung von Antiocheia. Ebenso werden die beiden Brüder und die beiden Söhne des Maṣṣūr mit nicht näher spezifizierten Titeln und Schenkungen ausgestattet. Zu dem Ereignis vgl. Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 545–546; Felix, *Byzanz* (s. Anm. 9) 66–67; Bianquis, *Damas* (s. Anm. 9) I 317–318; Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 801b, 801c.

Zugeständnisse auf seine Seite zu bringen: Faṭḥ, Ibn Lu'lu's ehemaliger Gefolgsmann, der die Festung von Aleppo kommandierte, 'Alī b. Aḥmad aḍ-Ḍayf, der Statthalter von Afāmiya, der zu Faṭḥs Unterstützung nach Aleppo gekommen war, und Ṣāliḥ b. Mirdās erhielten in einem ersten Schritt fatimidische Ehrennahmen (Mubārak ad-Dawla, Saḍīd ad-Dawla und Asad ad-Dawla) verliehen.⁵⁸ In weiterer Folge trachtete der Kalif den Einfluss der arabischen Beduinen zurückzudrängen und Faṭḥ durch weitere Titel, reiche Geschenke und vor allem durch die Verleihung eines Militärlehens (iqṭā') im Küstenland, das Tyrus, Sidon und Beirut umfassen sollte, zum Abzug zu bewegen.⁵⁹ Schließlich konnte er im Februar 1017 den Kommandanten 'Azīz ad-Dawla Fātik unter dem Titel eines *amīr al-umārā* („Großemir“) zu seinem Statthalter ernennen.⁶⁰

Basileios II. reagierte darauf ebenfalls diplomatisch mit der Verhängung eines Handels- und Reiseverbots über Syrien und Ägypten,⁶¹ wodurch offenbar finanzielle Interessen geschädigt und Unzufriedenheit mit der fatimidischen Präsenz geschürt werden sollte. Die angeführten Beispiele verdeutlichen, wie über Botmäßigkeitserklärungen und Gunsterweise Netzwerke und Einflussphären geschaffen wurden. Aufgrund der instabilen Verhältnisse in Nordsyrien vermied man es in Byzanz, einem Prätendenten ungeteilte Unterstützung zukommen zu lassen, während es sich als vorteilhaft erwies, möglichst viele Opponenten an sich zu binden. Diese Form der Machtausübung geriet in Gefahr, als es die Fatimiden schafften, sich in Aleppo als konkurrierende Schutzmacht zu etablieren. Die Gesamtsituation blieb bis 1025 in der Schwebe.

Was die nordöstlich angrenzenden Gebiete von Obermesopotamien und den zentralsyrischen Raum anbelangt, so zielte die kaiserliche Politik gegenüber ersteren ebenfalls auf die Aufrechterhaltung eines Bündnisses mit der Hauptmacht in der Region, während gegenüber den Städten und Festungen östlich des Orontes und an der syrisch-palästinensischen Küste eine moderate Expansionspolitik betrieben wurde.⁶² Freundschaftliche Beziehungen zu den Marwāniden, die von Mayyāfāriqīn aus über den Diyār Bakr und die armenischen Städte nördlich des Vansees herrschten, stellten die Südostflanke des Grenzgebiets sicher, zumal dadurch sowohl den irakischen Būyiden als auch den Araberstämmen im

58 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23), 402–405.

59 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 402.

60 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 404.

61 Yaḥyā b. Sa'īd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 400: „Der Kaiser verbot Reiseverkehr und Handel (as-safar wa-l-mutāğara) aus seinem gesamten Reich in irgendeine der Provinzen Syriens oder Ägyptens.“ Vgl. Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 545, 547; Felix, *Byzanz* (s. Anm. 9) 68; Bianquis, *Damas* (s. Anm. 9) I 321; Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 801e.

62 Todt, *Antiocheia* (s. Anm. 9) 219–226.

Diyār Muḍar ein Riegel vorgeschoben war.⁶³ Die būyidischen Ansprüche auf die Gebiete des Begründers der marwānidischen Dynastie, Bād b. Dūstuk, in den 980ern⁶⁴ musste der kaiserlichen Regierung die Wichtigkeit eines loyalen Verbündeten in dieser Region klar vor Augen führen. So nimmt es nicht Wunder, dass Konstantinopel sowohl mit Bāds Neffen Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Marwān (992/93) als auch mit dessen Nachfolgern Mumahhid ad-Dawla und Naṣr ad-Dawla (1000, 1013) Verträge schloss, die Botmäßigkeit und Tributzahlungen, aber auch die byzantinische Anerkennung erworbener Besitzungen in Armenien und Waffenhilfe für den Kriegsfall vorsahen.⁶⁵ Mumahhid ad-Dawlas Stellung erfuhr darüber hinaus eine bedeutende Aufwertung, als er bei einem Treffen mit Kaiser Basileios in der armenischen Stadt Erēz (Erizay) die Titel eines *magistros* und *dūqus al-mašriq*, d.h. *dux tes anatoles*, verliehen bekam.⁶⁶ Der Parallellfall des Manṣūr b. Lu’lu’ zeigt, dass der *magistros*-Titel in dieser Zeit offenbar die höchste Auszeichnung für mit dem Kaiser verbündete muslimische Lokalmacht-haber war.

Wir stehen somit vor der Frage nach den offiziellen Kontakten mit dem fatimidischen Hof in Kairo selbst: Die byzantinische Regierung unterhielt bereits zu den in Nordafrika residierenden Fatimiden einen regen Gesandtschaftsverkehr,⁶⁷ der nach der Errichtung der neuen Residenz in Kairo offenbar unvermindert weiterging. Sowohl al-Mu‘izz als auch al-‘Azīz empfingen byzantinische Emissäre und schlossen Friedensverträge mit Konstantinopel.⁶⁸ Nach einer spä-

63 Felix, Byzanz (s. Anm. 9) 132–134, 135–136.

64 Abū Šuġā’ (s. Anm. 45) 36, 39. Die Gebiete des Bād sind Gegenstand der in den Jahren 982–983 stattfindenden Verhandlungen zwischen Konstantinopel und den Būyiden von Bagdad, die auf die Auslieferung des dort festgehaltenen Gegenkaisers Bardas Skleros abzielten: Forsyth, Byzantine-Arab Chronicle (s. Anm. 9) 407–411; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 767e, 767g.

65 Die Hauptquellen für die genannten Kontakte und Abkommen sind Abū Šuġā’ (s. Anm. 45) 247; Yaḥyā b. Sa’īd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 252; Ibn al-Azraq al-Fāriqī, Tārīḥ al-Fāriqī, ed. B. A. L. Awad, Kairo 1959, 61, 84, 109–110; vgl. weiter Forsyth, Byzantine-Arab Chronicle (s. Anm. 9) 481; Felix, Byzanz (s. Anm. 9) 134, 136; A. J. Cappel, The Byzantine Response to the ‘Arab (10th–11th Centuries), in: *Byzantinische Forschungen* 20 (1994) 80–113, bes. 126–127; Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 781b, 790c, 798e.

66 Yaḥyā b. Sa’īd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 252.

67 Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 574 (913, Nachricht fiktiven Charakters bei Liudprand von Cremona), 577a (914/915), 603 (ca. 924), 620d (fiktiv), 667a (957), 668, 669b (958), 671b (959/975, zweifelhaft), 687e (960/961), 708 (966/967), 718b (969); zu der Thematik vgl. nunmehr B. Lienhard, Marianos Argyros reist nach Afrika – Über die Vermittlungsversuche eines kaiserlichen Würdenträgers im byzantinisch-fatimidischen Konflikt im 10. Jh., in: M. Popović – J. Preiser Kapeller (Hg.), *Junge Römer – Neue Griechen. Eine byzantinische Melange aus Wien*, Wien 2008.

68 Dölger-Müller, Regesten (s. Anm. 7) Nr. 749a, 753a, 770.

teren arabischen Quelle soll bereits 988 vereinbart worden sein, dass die Gebete in der Moschee von Konstantinopel künftig im Namen des fatimidischen Kalifen zu halten seien.⁶⁹ Während und in der Zeit unmittelbar nach der Regierung al-Ḥākims sind allein acht offizielle Kontakte zwischen den beiden Seiten belegt.⁷⁰ Somit hatte Kairo auch aus byzantinischer Sicht die Abbasiden von Bagdad als Ordnungsmacht der islamischen Welt verdrängt.

Das anlässlich der Gesandtschaft von 1001 recht ausführlich beschriebene Empfangszeremoniell⁷¹ für byzantinische Emissäre dokumentiert die fatimidi-

69 Abū l-Maḥāsīn b. Taḡrībī, *an-Nuḡūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, I–XVI, Beirut 1992, IV 155: „Hierauf kamen Gesandte der Rhomäer (rusul ar-Rūm) auf dem Seeweg an die Küste von Jerusalem (al-Quds) mit Geschenken für al-‘Azīz und begaben sich nach Miṣr [sc. Altkairo], um um einen Friedensvertrag (aṣ-ṣulḥ) zu bitten. Al-‘Azīz gewährte ihnen das, stellte dabei aber harte Bedingungen, zu denen sie sich verpflichteten. Dazu gehörte, dass sie schwören müssen, dass in ihrem Land kein Gefangener bleibt, den sie nicht freilassen, und dass die Predigt in der Moschee von Konstantinopel jeden Freitag im Namen des al-‘Azīz gesprochen wird.“ Vgl. Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 434 f.; Todt, *Antiocheia* (s. Anm. 9) 209; Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 770.

70 Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 788 (998 Herbst/999 Anfang): Basileios II. → al-Ḥākim: Verhandlungen über einen Friedensvertrag; ein Gesandter kehrte mit einer Antwort des Kalifen zurück, der andere blieb in Kairo; Nr. 789e (1000 Anfang): al-Ḥākim → Basileios II.: Weiterführung der Friedensverhandlungen; Nr. 792b (1000 Ende/1001 vor Mai 13): Abschluss eines Friedensvertrag; Nr. 792c (1001 Frühjahr [vor Mai 13]): Basileios II. → al-Ḥākim: Zweck unbekannt, Empfang des Gesandten in Kairo am 13. Mai 1001; Nr. 794a (1004 Oktober 18/1005 Oktober 7): Basileios II. → al-Ḥākim: Klage über den Aufständischen Aḥmad b. al-Ḥusayn Aṣfar; Nr. 798d (1012 Juli 23/1013 Juli 12): al-Ḥākim → Basileios II.: Erneuerung des Friedens von 1001? al-Ḥākim → Basileios II.: Gegengesandtschaft mit Geschenken; Nr. 800c (1014 Herbst [vor November 27]): Basileios II. → al-Ḥākim: byzantinische Gegengesandtschaft in Begleitung des fatimidischen Gesandten, Empfang des Gesandten in Kairo im November/Dezember 1014; 816c (1023 ca. Frühjahr): Sitt al-Mulk im Namen des minderjährigen az Zāfir → Basileios II.: Verhandlungen über einen Friedensvertrag.

71 Al-Maqrīzī, *Itt‘āz bi-ah‘bār al-h‘ulafā’ al-a‘imma al-Fāṭimīyīn al-ḥulafā’*, Bd. II, ed. M. Ḥilmī M. Aḥmad, Kairo 1996, 39–40: „Am 16. Ğumādā II [= 13. Mai (1001)] traf der Gesandte des Kaisers der Rhomäer ein. Für seinen Empfang wurden Truppen aus allen Distrikten zusammengezogen. Sie stellten sich in zwei Reihen auf, während al-Ḥākim auftrat, um sie zu inspizieren. Der Gesandte ritt durch die Soldaten bis zum Bāb al-Futūḥ. Dort stieg er ab und ging zu Fuß bis zum Palast weiter, indem er auf der ganzen Strecke den Boden küsste, bis er im Audienzsaal al-Ḥākims im Palast eintraf. Man hatte die Säulenhalle des Palastes mit Teppichen ausgelegt und dort wunderbare Wandbehänge aufgehängt. Man sagt, dass er [sc. der Kalif] befohlen habe, dass man in den Teppichlagern suchen möge, bis man jene 21 Exemplare finde, von denen die Herrin Rašīda, die Tochter des al-Mu‘izz, berichtet hatte, dass sie sich bei der Teppichkarawane befanden, die mit al-Mu‘izz von al-Qayrawān nach Miṣr transportiert worden waren, und dass die Schreiber der Teppichlager auf einem von ihnen die

sche Sichtweise vom Verhältnis zwischen Kalifat und Kaisertum. Eine große Truppenansammlung, die dem Gast die Militärkraft der Dynastie vor Augen führen soll, sowie aus Brokat und Goldseide gewebte Teppiche und Wandbehänge, die auf dem Boden und den Wandflächen der Säulenhalle des Kalifepalastes einen eindrucksvollen optischen Effekt erzeugen, erinnern an die aus Bagdad bekannten Beschreibungen.⁷² Darüber hinaus sollten zu diesem Anlass Objekte der dynastischen Memoria zur Schau gestellt werden. Der Text spricht von 21 Teppichen, die der Kalif al-Mu‘izz während seiner Übersiedlung von Qayrawān nach Ägypten transportieren lassen hatte, sowie von einem mit Juwelen besetzten Schild (*‘asğada*), der bei Sonneneinfall einen stark gleißenden Lichtreflex erzeugte. Eine anderweitig nicht bekannte Besonderheit war die in regelmäßigen Abständen wiederholte Vollproskynese, die der Gesandte auf dem ganzen Weg vom Triumphtor der Stadtmauer (*Bāb al-Futūḥ*) bis zum Audienzsaal des Kalifen vollzog. Die Proskynese war ein in den byzantinisch-arabischen Beziehungen immer wieder in Frage gestelltes Ergebnisymbol, das man auf beiden Seiten mitunter auch zu umgehen suchte.⁷³ So bedingte sich etwa der fatimidische Kommandant von Šayzar im Jahr 999 für seine Kapitulation aus, dass er vor dem Kaiser nicht auf den Boden zu gehen brauche.⁷⁴ Vor diesem Hintergrund stellte das Verhalten des Gesandten von 1001 nicht nur eine bloße Respektbekundung, sondern auch eine in der Person des Emissärs symbolisch zur Darstellung gebrachte Anerkennung der Machtvollkommenheit des Kalifen seitens des Kaisers dar.

Inscription „der 331. von der Arbeit der Sklaven“ gefunden haben. Sie waren aus Brokat und vergoldeter Seide hergestellt. Damit wurde die gesamte Säulenhalle ausgelegt und alle Wände wurden mit Wandbehängen bedeckt. Der ganze Fußboden und alle Wände der Säulenhalle waren ein edles Zeichen für seine Größe und Pracht. In der Mitte der Säulenhalle wurde die *‘asğada* [„Juwel“] aufgehängt. Hierbei handelt es sich um einen Schild, der mit den edelsten Juwelen aller Art ausgelegt ist, durch die alles rundherum erleuchtet wurde. Wenn die Sonne darauf fiel, so konnten sie die Augen aus Erschöpfung nicht ansehen. Da trat der Gesandte ein, küsste den Boden und präsentierte die Geschenke.“

- 72 Vgl. vor allem die sehr ausführlichen Beschreibungen, die zu dem Empfang einer Gesandtschaft Konstantins VII. am Hof des Kalifen al-Muqtadir im Frühjahr 917 überliefert sind: al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād*, I–XX, ed. Şidqī Ğāmīl al-‘Aṭṭār, Beirut 2004, I 85–89; zu den übrigen Quellen, vgl. Dölger-Müller, *Regesten* (s. Anm. 7) Nr. 578.
- 73 Zu der Thematik, vgl. A. Beihammer, Die Kraft der Zeichen: Symbolische Kommunikation in der byzantinisch-arabischen Diplomatie des 10. und 11. Jahrhunderts, in: *JÖB* 54 (2004) 159–189.
- 74 Yahyā b. Sa‘īd, ed. Kratchkovsky-Vasiliev (s. Anm. 23) 249: „Ibn Karādīs ersuchte ihn [sc. den Kaiser] um eine Sicherheitsgarantie (*amān*), stellte dabei aber die Bedingung, dass er bei seinem Auszug aus der Stadt nicht auf seinen Teppich zu treten [sc. sich vor ihm zu Boden werfen] brauche.“

Eine weitere Besonderheit der Zeit al-Ḥākims betraf die zu den Verhandlungen detachierten Gesandten: Sowohl bei den Kontakten im Jahr 1000 als auch im Jahr 1023 bediente sich die Regierung von Kairo des jeweiligen Inhabers des Patriarchenthrons von Jerusalem. In ersterem Fall handelte es sich um Orestes, den Bruder der christlichen Mutter und somit den Onkel des Kalifen.⁷⁵ 1023 war es Nikephoros, ein Abkömmling byzantinischer Sklaven, der auf seine Bitte hin vom Kalifen al-Ḥākīm im Jahr 1020 zum Patriarchen ernannt worden war.⁷⁶ Die Beweggründe für diese Entscheidung sind offensichtlich. Handelte es sich doch um idealtypische Grenzgänger zwischen den Kulturen und höchst geeignete Vermittler, die in sprachlicher und religiöser Hinsicht eine starke Affinität zum Kaiserhof und gleichzeitig enge Bindungen zum Kalifen hatten. Diese Taktik zeitigte freilich in beiden Fällen nur zwiespältige Erfolge: Orestes legte zwar das Fundament zu einem langlebigen Friedensabkommen, beschloss aber auch, gleich in Konstantinopel zu bleiben;⁷⁷ bei Nikephoros beanstandete man trotz seiner persönlichen Qualitäten, dass er kein Schreiben seiner Auftraggeberin Sitt al-Mulk mit sich führe. Er wurde seitens des Patriarchen von Konstantinopel einer Prüfung auf seine Rechtgläubigkeit unterzogen und musste schließlich unverrichteter Dinge den Heimweg antreten.⁷⁸ Der Kaiserhof stellte somit dem christlichen

75 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 53: „Orestes, der Patriarch von Jerusalem (Urīṣṭus baṭriyark Bayt al-muqaddas) wurde dazu abgeordnet, mit dem Gesandten [sc. der byzantinischen Seite] abzureisen, um den Waffenstillstand auszuhandeln und den Frieden abzuschließen. Sowohl er als auch der Gesandte wurden zur Audienz bei Baḡawān vorgeladen. Man sagte zu ihm: ‚Alles was dieser Patriarch aushandelt, wird unser Herr umsetzen und damit einverstanden sein.‘ Er verlieh beiden kostbare Ehrenkleider und gab ihnen reiche Geschenke.“ Orestes’ Bruder Arsenios wurde am 17. Juni 1000 zum Patriarchen von Alexandria geweiht: ebenda, 254.

76 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 100: „Die Sayyida, die Tante des āḏ-Zāhir, wies Nikephoros, den Patriarchen von Jerusalem (Niqīfūr baṭriyark Bayt al-muqaddas) an, an den Hof des Kaisers zu reisen, um ihn über die Rückerstattung der Kirchen, den Wiederaufbau der Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem und der übrigen Gotteshäuser in allen Provinzen von Ägypten und Syrien, die Rückgabe ihrer frommen Stiftungen an sie und die Berichtigung der Angelegenheiten der Christen, die unter ihrer Herrschaft, ihrer Behütung und ihrem Schutz stehen, in Kenntnis zu setzen. Er möge den Handel zwischen den Rhomäern und ihren Provinzen freigeben, diejenigen, die vom Gebiet des Islam in ihre Provinzen kommen, aufnehmen und beginnen, über einen Frieden und ein Abkommen zu verhandeln.“ Zur Laufbahn des Nikephoros, der am 10. Juli 1020 nach dem Ableben seines Vorgängers Theophilos den Patriarchenthron bestieg, vgl. ebenda, 64.

77 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 253: „Er blieb vier Jahre in Konstantinopel und starb.“

78 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 100: „Er hatte kein Schreiben (mukātaba) darüber [sc. über die Inhalte des auszuhandelnden Abkommens] bei sich.“ Als eigentlicher Grund für das Scheitern der Verhandlungen wird der Tod von

Repräsentanten des Kalifats offenkundiges Misstrauen zur Schau, wobei dieses sowohl seine Eigenschaft als Emissär als auch seine Integrität in religiösen Belangen betraf. Inwieweit dieses in Hinblick auf einen negativen Verhandlungsausgang von vornherein intendiert oder durch nicht näher bekannte Umstände verursacht wurde, lässt sich mangels genauerer Informationen nicht mehr entscheiden.

Kaiser Basileios II. trat erstmals an der Jahreswende 998/99 in Kontakt mit dem neuen Kalifen al-Ḥākim, wobei das Ereignis in die Zeit nach der Niederlage des Dux von Antiocheia, Damianos Dalassenos, bei Apameia und vor der kaiserlichen Expedition nach Syrien im Spätherbst 999 fällt.⁷⁹ In der Sekundärliteratur findet sich die Ansicht, dass der Kalif durch den Militärschlag des Kaisers zum Einlenken auf das vorgetragene Friedensangebot gebracht werden sollte,⁸⁰ doch scheint der sich über zweieinhalb Jahre hinziehende Gesandtschaftsverkehr doch zu langwierig, als dass der Feldzug als entscheidender Wendepunkt angesehen werden könnte. Der Friedensvertrag wurde schließlich in den Monaten nach der Ermordung von al-Ḥākims Vormund Barġawān (1000 April 5)⁸¹ ausgehandelt und durch die bereits erwähnte Gesandtschaft, die am 13. Mai 1001 im Kalifenpalast von Kairo empfangen wurde,⁸² ratifiziert.

Während wir über den Rest der unter al-Ḥākim belegten Kontakte nur sehr ungenügend informiert sind, fällt auf, dass die Übergriffe des Kalifen gegen die christliche Bevölkerung, die im September 1009 in der Zerstörung der Grabeskirche kulminierten,⁸³ erst nach dem Regierungswechsel vom Februar 1021 auf Betreiben der Regentin Sitt al-Mulk in der bereits erwähnten Gesandtschaft des Patriarchen Nikephoros an den Kaiserhof zur Sprache gebracht wurden.⁸⁴ Skyli-

Nikephoros' Auftraggeberin Sitt al-Mulk angegeben; die Quellen überliefern dazu unterschiedliche Daten, so dass der Zusammenhang mit dem ergebnislosen Ausgang der Gesandtschaft nicht gesichert ist.

79 Zu den Einzelheiten vgl. Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 247–248 (Tod des Dux am 19. Juli 998) und 249 (Einfall des Kaisers in islamisches Gebiet am 28. Oktober 999); Bianquis, Damas (s. Anm. 9) I 241–243.

80 Forsyth, *Byzantine-Arab Chronicle* (s. Anm. 5) 503: „Basil II had another, more important reason for the invasion of Syria. That was to obtain Fāṭimid agreement to a multi-year armistice.“ Anders Todt, Antiocheia (s. Anm. 9) 217, dem zufolge das Scheitern der diplomatischen Mission (bei ihm im Herbst 998) eine der Gründe für den kaiserlichen Feldzug vom Herbst 999 ist.

81 Halm, Kalifen (s. Anm. 5) 178–186.

82 Vgl. oben Anm. 71.

83 Halm, Kalifen (s. Anm. 5) 217–228. Die Übergriffe gegen die christlichen Kirchen währten von 1007–1019/1020; vgl. hierzu ausführlich den Beitrag von B. Krönung in diesem Band.

84 Vgl. das Zitat oben, Anm. 76. Zu der Persönlichkeit vgl. Y. Lev: The Fāṭimid Princess Sitt al-Mulk, in: *Journal of Semitic Studies* 32 (1987) 319–328.

zes erwähnt zwar einen Vertragsbruch,⁸⁵ doch vermelden die Quellen keinerlei Reaktionen der byzantinischen Seite. Vielmehr weisen das Dekret des Kalifen von 1013, mit dem Christen und Juden die unbehinderte Auswanderung in die angrenzenden byzantinischen Gebiete zugesichert wurde,⁸⁶ und der zwischen 1012 und 1014 stattfindende Gesandtschaftsverkehr⁸⁷ auf ein ungetrübtes Fortbestehen der friedlichen Verhältnisse. Gerne wird der Handelsboykott von 1016⁸⁸ als Reaktion auf die anti-christliche Politik des Kalifen interpretiert, doch gilt es zu bedenken, dass die Grabeskirche damals bereits seit sieben Jahren in Trümmern lag. Der Unwillen des Kaisers muss also doch eher durch die fatimidische Machtübernahme in Aleppo ausgelöst worden sein. Über die Gründe für die Passivität des Kaisers in dieser Frage lassen sich nur Spekulationen anstellen. Es mag der Bulgarenkrieg gewesen sein, oder der Wunsch, den 1001 erreichten Friedenszustand nicht aufs Spiel zu setzen. Denkbar wäre auch, dass der Kaiser die Thematik während der Verhandlungen von 1012–1014 angesprochen hatte und das Dekret von 1013 ein Ergebnis davon ist. Immerhin zeigen Sitt al-Mulks Vorschläge, wie sie bei Yaḥyā b. Saʿīd überliefert sind, dass sich über die Jahre zahlreiche Missstimmigkeiten angehäuften, die nunmehr beseitigt werden sollten. Die Regierung von Kairo wolle sich um den Wiederaufbau der Auferstehungskirche und aller anderen in Mitleidenschaft gezogenen Gotteshäuser in Syrien und Ägypten kümmern, sämtliche Kirchengüter zurückerstatten und die Lage der christlichen Bevölkerung verbessern. Der Kaiser solle dafür das Handelsembargo aufheben und Gespräche über einen Friedensvertrag aufnehmen.⁸⁹

Yaḥyā's Angaben sind zu lakonisch, als dass sich die Entscheidungsfindung in den damaligen Verhandlungen noch weiter erhellen ließe. Fest steht jedenfalls, dass Basileios II. die Vorschläge der fatimidischen Regierung zurückwies und es noch über ein Jahrzehnt, konkret bis 1036 unter Kaiser Michael IV., dauern sollte, bis ein definitiver Vertragsabschluss zustande kam.⁹⁰ Die Weiterentwicklung der mit Jerusalem in Zusammenhang stehenden Agenden ist dabei vor allem dem detaillierten Bericht über den diplomatischen Austausch zwischen dem Kalifen az-Zāhir und Kaiser Romanos III. im Jahr 1032 zu entnehmen.⁹¹ Demnach war die kaiserliche Regierung darum bestrebt, den Wiederaufbau der Grabeskirche nunmehr selbst zu finanzieren und sich gleichzeitig ein Ernennungsrecht für den Patriarchenthron und somit erheblichen Einfluss auf die Kirche von

85 Vgl. oben, Anm. 1.

86 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Vasiliev-Kratchkovsky (s. Anm. 23) 519.

87 Vgl. oben, Anm. 70.

88 Vgl. oben, Anm. 61.

89 Vgl. oben, Anm. 76.

90 Zu den Details vgl. Halm, Kalifen (s. Anm. 5) 339–347, 349.

91 Yaḥyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 529–535.

Jerusalem zu sichern.⁹² Darüber hinaus sah der byzantinische Vorschlag eine Gesamtregelung der syrischen Verhältnisse, insbesondere eine Sicherung des tributpflichtigen Status von Aleppo, vor.⁹³ Interessanterweise wäre die fatimidische Seite durchaus bereit gewesen, das von al-Ḥākim noch mit so viel Vehemenz und Umsicht geübte Kontrollrecht über die Kirche von Jerusalem an den Kaiser abzutreten, zeigte sich aber diesmal vor allem in Bezug auf Aleppo unnachgiebig.⁹⁴ Damit waren auch die Verhandlungen von 1032 zum Scheitern verurteilt. Als man sich vier Jahre später schließlich einig wurde,⁹⁵ war offenbar über den Wiederaufbau der Grabeskirche hinaus nichts mehr herauszuholen. Das Hoheitsrecht über das Patriarchat von Jerusalem blieb hinfort ein unerfüllter Wunschtraum der byzantinischen Außenpolitik. Noch Kaiser Isaak II. soll, so wir einschlägigen arabischen Berichten Glauben schenken wollen, in der Zeit des Dritten Kreuzzugs bei Sultan Saladin darum nachgekommen sein.⁹⁶

92 Yahyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 533.

93 Yahyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 533: „āz-Zāhir soll sich nicht gegen Aleppo stellen, wobei weder er noch jemand anderer von denen, die unter seiner Botmäßigkeit stehen, einen Angriff auf die Stadt unternehmen oder sonst etwas Tadelnswertes gegen sie unternehmen mögen, zumal es sich um eine Stadt handelt, für die ein Tribut festgelegt wurde und die ihm [sc. dem Kaiser] jährlich Geld für den Waffenstillstand entrichtet.“

94 Yahyā b. Saʿīd, ed. Micheau-Troupeau (s. Anm. 23) 534: „Er war nicht mit der Klausel, die Aleppo betraf, einverstanden, wobei er als Gegenargument vorbrachte, dass die Stadt eine wichtige Grenzfestung der Muslime ist, die nicht unter der Herrschaft der Rhomäer stehen darf.“

95 Skylitzes (s. Anm. 1) 399.

96 Bahāʾ ad-Dīn b. Šaddād, an-Nawādir as-sultānīya wa-l-maḥāsin al-yūsufīya, ed. Ġamāl ad-Dīn aš-Šayyāl, Kairo 1964, 209 (bezüglich einer Gesandtschaft Kaiser Isaaks II., die am 17. Mai 1192 bei Sultan Saladin vorstellig wird): „Seine [sc. des Kaisers] Botschaft beinhaltete (mehrere) Forderungen, darunter (die Herausgabe) des Heiligen Kreuzes und dass die Auferstehungskirche sowie die übrigen Kirchen von Jerusalem in der Hand von Priestern sind, die von seiner Seite eingesetzt werden.“

Die Juden um das Jahr 1000 und die antijüdischen Reaktionen auf die Jerusalemer Krise*

JOHANNES HEIL

Nur wenig deutete um das Jahr 1000 darauf hin, dass sich nördlich der Alpen alsbald eine nennenswerte jüdische Gemeinschaft, zumal mit eigener Kultur, ausbilden würde. Man ist im rückblickenden Wissen heute leicht geneigt, die Anfänge in Mainz, Speyer und Worms in eine aufsteigende, bis Ende des 13. Jahrhunderts nur gelegentlich unterbrochene Linie fruchtbarer Entwicklung zu rücken. Aber was vom Rheinland ausgehend als Aschkenas, als jüdische Kultur von Latein-europa, bis zur Jahrtausendwende entstand, war noch kaum gefestigt und erweist sich bei näherem Hinsehen als ausgesprochen instabil.

Vor allem fehlten die Fundamente. Denn es besteht kein Anlass, mit irgendwelchen Kontinuitäten jüdischen Lebens im Rheinland zwischen Spätantike und Mittelalter zu rechnen. Versuche zum Beweis des Gegenteils werden immer wieder einmal unternommen; die Argumente wurden zuletzt für Rouen, Köln und Regensburg vorgebracht, sie könnten für jede Stadt mit römischen Ursprüngen gelten, halten aber allesamt einer näheren Überprüfung kaum stand. Belastbare Belege für jüdische Präsenz in Trier und auch in Köln fehlen sogar bis zu den Berichten von den Kreuzzugspogromen 1096 völlig.¹ Merseburg und Magdeburg

* Überarbeitete und erweiterte Vortragsfassung. Ich danke ganz herzlich meinen Freunden Andrew Gow, University of Alberta, Edmonton, und Mordechai Lewy, Botschafter des Staates Israel beim Heiligen Stuhl, für kritische Kommentare und Anregungen.

1 A. Grossman, Die ersten Gelehrten in Aschkenaz – Lebensläufe, Aufstieg zur Gemeindeführung, Werke – vom Beginn der Niederlassung bis zu den Pogromen 1096 [hebr.], Jerusalem 1988, 1–26; M. Toch, Die Juden im mittelalterlichen Reich, München 1998 (2. Aufl., 2003), 5f., 80f.; R. Ben-Shalom, Medieval Jewry in Christendom, in: M. Goodman et al. (Hg.), The Oxford Handbook of Jewish Studies, Oxford 2002, 155f.; vgl. dagegen N. Golb, The Jews in Medieval Normandy. A Social and Intellectual History, Cambridge, Mass. 1998, S. XVI, 109f.; D. Schmid, Das Regensburger Judenviertel: Topographie und Geschichte im Licht der jüngsten Ausgrabungen, in: F. Mayrhofer et al. (Hg.), Juden in der Stadt, Linz 1999, hier 168–173; S. Codreanu-Windauer, Regensburg – Archäologie des mittelalterlichen Judenviertels, in: C. Cluse (Hg.), Europas Juden im Mittelalter, Trier 2004, hier 465; M. Gechter – S. Schütte, Ursprung und Voraussetzungen des mittelalterlichen Rathauses und seiner Umgebung, in: W. Geis et al. (Hg.), Köln: Das gotische Rathaus und seine historische Umgebung, Köln 2000, hier 113f.; S. Schütte, Die Juden in Köln von der Antike bis zum Hochmittelalter. Beiträge zur Diskussion zum frühen Judentum nördlich der Alpen, in: F. Backhaus et al. (Hg.), Synagogen, Mikwen, Siedlungen.

bieten für das zweite Viertel des 10. Jahrhunderts Belege für die Präsenz von Juden, ohne dass sich daraus Angaben über Größe und Gestalt von Niederlassungen oder gar Gemeinden gewinnen ließen.² Einen dünnen Hinweis auf Juden in Regensburg gibt die königliche Bestätigung für den Verkauf eines vor Regensburg gelegenen Gutes im Jahr 981; Käufer war das Kloster St. Emmeram, der Eigner ein Jude mit Namen Samuel. Interessanterweise bezieht sich diese Quelle auf eine agrarisch-grundherrschaftliche Verpflichtung eines Juden; das hier zu gewinnende Bild steht in Kontrast zu den landläufigen Vorstellungen vom urban verorteten Judentum mit seinem Dienstleistungscharakter für Handel und Geldwirtschaft.³

Dichter sind die Belege für Mainz seit dem 10. und im 11. Jahrhundert. Hebräische wie auch lateinische Quellen ergänzen sich hier, doch sie zeugen zugleich von einem anhaltend wechselvollen Verlauf der frühen Geschichte der Juden. Gleich die erste Nennung von Mainzer Juden in christlichen Quellen lässt wenig Gutes erwarten. Dabei bezeichnet die Zeit um die Jahre 932–937 womöglich den Anfang jüdischer Niederlassung in Mainz, nämlich den Moment, wo der bischöfliche Stadtherr sich vor die Frage gestellt sah, ob die Niederlassung von Nichtchristen inmitten der christlichen Gemeinde statthaft sei. Ebf. Friedrich beauftragte 937 einen Priester namens Gerhard mit der Sammlung einschlägiger kirchlicher Kanones und zog die Möglichkeit, die Juden zur Taufe zu zwingen oder sie zu vertreiben, offenbar ernsthaft in Betracht.⁴ Dieser Mainzer Ange-

Jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde, Frankfurt, 2004, 73–116; ferner M. Schmandt, Köln: Jüdisches Zentrum am Niederrhein, in: Cluse, a.a.O., 443f.; C. Cluse, Juden am Niederrhein während des Mittelalters – eine Bilanz, in: M. Grübel et al. (Hg.), Jüdisches Leben im Rheinland. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hier 4–6; W. Rogasch, Ein jüdisches Museum für Köln. Grundzüge einer Konzeption, in: *Tribüne* 185 (2008), 154–162.

- 2 Vgl. J. Heil, „Goldenes Zeitalter“? – Juden und Judentum in der Karolingerzeit, in: R. Kampling (Hg.), „Wie schön sind Deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel!“; Beiträge zur Geschichte europäisch-jüdischer Kultur, Frankfurt am Main etc. 2009 (*Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie* 5), 99–114, bes. 102ff.; Ders., Zwischen Rhein und Elbe. Juden und Judentum im 13. Jahrhundert, in: M. Puhle (Hg.), Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit, Bd. 1: Essays, Mainz 2009, 422–431, bes. 427f.
- 3 MGH DD OII, Nr. 247, 278f. (a. 981); vgl. A. Dirmeier, Die Schierstatt von Regensburg: Frühe jüdische Siedlungsspuren, in: Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift Wilhelm Volkert, München 2003, 37–42; mit weiteren Belegen B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096, Paris 1960, 22–30.
- 4 F. Lotter, Der Brief des Priesters Gerhard an den Ebf. Friedrich von Mainz. Ein kanonistisches Gutachten, Sigmaringen 1975 (*Vorträge und Forschungen, Sbd. 17*); vgl. K. Stow, The Church and the Jews. St Paul to Pious IX, in: Ders., Popes, Church, and Jews in the Middle Ages – Confrontation and Response, Aldershot 2007, No. I, S. 15.

legenheit vorangegangen war ein Brief des Dogen Petrus Candidus, im Verbund mit dem Patriarchen von Grado und den Bischöfen Venetiens, der König Heinrich I. und Hildebert von Mainz zur Synode von Erfurt im Jahr 932 erreichte und der – geradezu als Vorgriff auf die Ereignisse um das Jahr 1009 – von jüdischen Übergriffen auf die Grabeskirche in Jerusalem berichtete, zu denen die Jerusalemer Juden die Muslime als Verbündete gewonnen haben sollen. Dabei ging es ferner um einen „Juden, der aus Jerusalem in die Länder König Heinrichs in der Figur des Antichristen gekommen sei, den Namen Christi geschmäht und große Bosheiten über das heilige Grab berichtete habe, etwa so, dass er, wenn er vermochte (*potuisset*) das Reich der Christenheit stürze und die Synagoge der Juden errichte.“ Im Hintergrund stand die Nachricht von einem Befehl zur Zwangstaufe der Juden im byzantinischen Reich unter Romanos I. (920–944), die der Brief als Konsequenz einer Christuserscheinung in der Jerusalemer Grabeskirche, gefolgt von der teils freiwilligen, teils erzwungenen Taufe der Juden dort und an anderen Orten, berichtete.⁵ Ein näherer Anlass für den Ausbruch des so deutlich feindseligen Impulses lässt sich kaum bestimmen; gewiss aber greift eine Deutung, die hinter alledem nur die religiöse Bemäntelung wirtschaftlicher Konkurrenzverhältnisse erkennen will, wohl zu kurz.⁶

Weitere Einzelheiten über die Ereignisse sowie die Migrations- und Kommunikationswege jener Jahre lassen sich nicht gewinnen; die verfügbaren Quellen laden zu weitreichenden Deutungen ein, bieten aber kaum mehr als Schlaglichter. In der Summe hinterlassen sie das Bild einer ausgesprochen unruhigen Szenerie, in der der Platz der Juden in den christlichen Gesellschaften im Osten wie im Westen offensichtlich umstritten und anhaltend gefährdet war. In der christlichen Theologie der Zeit waren die Juden als Figur omnipräsent, aber ihre soziale Prä-

- 5 Der Brief des Dogen an König Heinrich: MGH Constitutiones, Bd. 1, hg. L. Weiland, Hannover 1903, 6f.; s. a. E.-D. Hehl et al. (Hg.), Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001, Teil 1: 916–960, Hannover 1987 (*MGH Conc. VI,1*), 113f., ferner 99f.; vgl. G. Mentgen, Die Judenvertreibungen im mittelalterlichen Reich. Ein Forschungsbericht, in: *Aschkenas* 16 (2006), 367ff. und 370–373; ferner B. Blumenkranz, Les Auteurs chrétiens-latins du moyen-âge sur les juifs et le judaïsme, Paris 1963, 218f. (Ndr. Löwen 2007); H. Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916–1056, Paderborn 1988, 32; Z. Baras, A Jewish-Christian Religious Disputation in Jerusalem in 932 [hebr.], in: *Cathedra* 63 (1992), 31–51; R. Landes, The Massacres of 1010. On the Origins of Popular anti-Jewish Violence in Western Europe, in: J. Cohen (Hg.), From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, Wiesbaden 1996, hier 94.
- 6 M. McCormick, Verkehrswege, Handel und Sklaven zwischen Europa und dem Nahen Osten um 900: Von der Geschichtsschreibung zur Archäologie?, in: J. Henning (Hg.), Europa im 10. Jahrhundert. Archäologie einer Aufbruchszeit. Internationale Tagung in Vorbereitung der Ausstellung »Otto der Große, Magdeburg und Europa«, Mainz 2002, 171–180, hier 177.

senz war darin nicht gefasst.⁷ Insofern wäre es kaum stimmig, eine einfache Linie von den Schutzbriefen der karolingischen Herrscher, wie sie sich in Ausfertigung für Juden und andere Schutzbedürftige in der Formelsammlung der Kanzlei Ludwigs des Frommen aus der Zeit um 825 erhalten haben, zu den kollektiven Judenprivilegien zu ziehen, die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts für die Gemeinden am Rhein belegt sind.⁸ Die Verbindung, die sich vom 9. zum 11. Jahrhundert zeichnen lässt, ist gerade einmal motivischer Art. In inhaltlicher Hinsicht ist die Entwicklung kaum gradlinig verlaufen und erscheint durch den Gang der Ereignisse, die nachfolgend beschrieben werden, markant gebrochen.⁹ Erst die Etablierung und das allmähliche Wachsen der jüdischen Niederlassungen an Rhein, Donau und Elbe allein korrigiert dann das Bild: dass die Umstände und Aussichten im Herrschaftsgebiet von Sachsen und Salern in der Summe immerhin so gut gewesen sein müssen, um Juden aus dem Süden – überwiegend wohl aus dem unruhigen Süden Italiens sowie aus dem Süden Frankreichs – zur Niederlassung nördlich der Alpen zu bewegen.¹⁰

Denn es waren dies eben jene Jahrzehnte, für die sich die ersten Spuren von Gelehrten am Rhein ausmachen lassen. Da war ein gewisser Rav Leontin, dessen familiäre Wurzeln nach Zentralfrankreich verweisen. Ferner ist Gerschom ben Jehuda zu nennen, der erste große Gelehrte des Rheinlandes, genannt „Erleuchter der Diaspora“, der wohl aus Metz gekommen war und der Überlieferung nach 1028 in Mainz verstarb. Kurz nach dem Jahr 1000 tritt dann auch erstmals ein Spross der süditalischen Familie Kalonymos auf den Plan, den die Quellen Meshullam „isch Romi“ nennen, also den Römer, während spätere Legenden den Ursprung der Familie nach Lucca verlegen und ihren Wechsel an den Rhein

7 J. Heil, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover 1998, 372–390; J. Cohen, *Living Letters of the Law. Jews and Judaism in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, 67–71.

8 A. Patschovsky, *Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.–14. Jahrhundert)*, in: *ZRG germ. Abt. 110* (1993), 331–371; K.-U. Jäschke, *Judenschutz – eine mittelalterliche Königstugend?*, in: Reinhard Schneider (Hg.), *Juden in Deutschland. Lebenswelten und Einzelschicksale. Ringvorlesung der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes im Wintersemester 1988/89* (= *Annales Universitatis Saraviensis. Philosophische Fakultät*; 1), St. Ingbert 1994, 35–149; D. Willoweit, *Die rechtliche Stellung der Juden im Mittelalter*, in: E. V. Kotowski et al. (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Bd. 2, Darmstadt 2001, 299–308; Toch, *Juden* (s. Anm. 1), 46f. 103f.; I. G. Marcus, *A Jewish-Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz*, in: D. Biale (Hg.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002, 455f.

9 Vgl. Mentgen, *Judenvertreibungen* (s. Anm. 5) 370f.

10 Vgl. J. Heil, „Deep Enmity“ and/or „Close Ties“? Jews and Christians before 1096, *Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996*, in: *Jewish Studies Quarterly* 9 (2002), 259–306.

einem dankbar bedachten „König Karl“ zugeschrieben.¹¹ Der Süden Italiens hat überhaupt als frühmittelalterlicher Transmitterraum zwischen den alten jüdischen Zentren des Osten und den entstehenden Zentren des westeuropäischen, aschkenasischen Judentums zu gelten. Die Zonen in der westlichen Peripherie des byzantinischen Reiches boten angesichts der Repressionspolitik Kaiser Julians und seiner Nachfolger einen einigermaßen sicheren Rückzugsraum, der in den Zeiten der Auseinandersetzungen zwischen Byzantinern, Langobarden und Muslimen gewisse Entfaltungsmöglichkeiten bot, infolge der politisch-militärischen Instabilität aber auch die Ausschau nach Alternativen nahelegte. Die Aussicht auf sicherere Niederlassungsbedingungen im unbekannten Norden, im Bereich des aufstrebenden fränkischen Reiches und seiner Nachfolger, stand am Anfang der Migration von Juden aus dem Süden an den Rhein und darüber hinaus.¹²

Bedeutend und mit einer spätantik-frühmittelalterlichen Kontinuität versehen war auch die romano-jüdische Präsenz im Süden Galliens, mit einer – wie die zahlreichen Landtransaktionen bis ins 11. Jahrhundert belegen – überwiegend landsässigen jüdischen Bevölkerung in den Regionen südlich der Loire, mit Zentren in Orléans, Marseille und Narbonne, womöglich auch in Lyon und sonst entlang der Rhone.¹³ Abwehrende Reaktionen in der antijüdischen Tradition des

-
- 11 Toch, Juden (s. Anm. 1), 5, 26f., passim; ferner H.-G. von Mutius, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen vor dem Ersten Kreuzzug – Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen, Bd. 1, Frankfurt am Main etc. 1984 (Judentum und Umwelt 13), 21; E. Hollender, „Und den Rabbenu Moses brachte der König Karl mit sich“ – Zum Bild Karls des Grossen in der hebräischen Literatur des Mittelalters, in: B. Bastert (Hg.), Karl der Grosse in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos, Tübingen 2004, 183–200.
- 12 Vgl. E. Bammel, Gregor der Grosse und die Juden, in: Gregorio Magno e il suo tempo (= XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana), Bd. 2, Rom 1991, 283–291; D. Noy, The Jews in Italy in the First to Sixth Centuries C.E., in: B. D. Cooperman et al. (Hg.), The Jews of Italy. Memory and Identity, Bethesda 2000 (*Studies and Texts in Jewish History and Culture* 7), 47–64; C. Colafemmina, Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy, ebd., 64–81; E. Savino, Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C., in: G. Lacerenza (Hg.), Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina, Neapel 2005, 299–313; M. Idel, From Italy to Ashkenaz and Back – On the Circulation of Jewish Mystical Traditions, in: *Kabbalah* 14 (2006), 47–94; S. Dönitz, Von Italien nach Ashkenaz: Sefer Yosippon und die historiographische Tradition des Mittelalters, in: A. Kuyt et al. (Hg.), Orient als Grenzbereich: Rabbinisches und Außerrabbinisches Judentum, Wiesbaden 2008, 169–182.
- 13 Blumenkranz, Juifs (s. Anm. 3) 12ff.; kaum weiterführend und mit Auslassung maßgeblicher Literatur: R. Chazan, The Jews of Medieval Western Christendom, 1000–1500, Cambridge 2006, 87ff.; ebenso D. Malkiel, Reconstructing Ashkenaz. The Human Face of Franco-German Jewry, 1000–1250, Stanford 2009.

westgotischen Spanien gegen die Präsenz von Juden sind aus Lyon für die Jahre 821–828 sowie wieder 845/46 aus den Federn der Lyoner Erzbischöfe Agobard und Amolo erhalten. Dabei haben die Kirchenleute die Auseinandersetzung mit dem Hof Ludwigs des Frommen allem Anschein nach nicht *wegen* der Juden, sondern zur Erreichung ganz anderer Ziele als bewusste Skandalisierungsstrategie mit dem Verweis *auf* die Juden geführt. Person und Politik des missliebigen Kaisers sollten mit dem Hinweis auf die angebliche besondere Wertschätzung der Nichtchristen bei Hofe desavouiert werden.¹⁴ Bemerkenswert ist, dass auf der Suche nach Bundesgenossen im Kampf gegen den Hof es Agobard im Verlauf der Auseinandersetzung aber nicht einmal gelang, Erzbischof Nibridius, das Haupt der Metropole Narbonne mit der damals wohl bedeutendsten Judengemeinde des westlichen Mittelmeerraums, zu gewinnen.¹⁵

Von der anhaltenden Instabilität jüdischer Existenz nördlich der Alpen zeugt dann wieder eine Notiz in den *Annales Quedlinburgenses* zu 1012, wonach „*expulsio judeorum facta est a rege in moguntia, sed et quorundam haereticorum refutata est insania*“, demnach also durch König Heinrich II.¹⁶ Genauer es zu diesem nur randständig überlieferten Vorkommnis – ob es sich um einen kurzzeitigen lokalen Akt oder um eine weiterreichende Zwangsaktion handelte, auch welches Ausmaß sie hatte und ob die Juden und die Häretiker unmittelbar miteinander zu tun gehabt haben sollen – lässt sich aus der kurzen Notiz nicht ermitteln und ist auch sonst nirgendwo belegt. Erwähnt sei aber, dass in der Forschung von dieser Notiz Verbindungslinien zu Zerrüttungen in der Familie des Mainzer Gelehrten Gerschom ben Jehuda ausgemacht werden. Gerschoms Sohn sei damals zur Taufe gezwungen worden, und manche Wendung in einer liturgischen Dichtung des Vaters sei dann als Reaktion auf diesen Verlust zu lesen.¹⁷ Die damit vorgenommene Verbindung erscheint möglich und auch plausibel. Belegen freilich lässt sie sich ob der geringen Verlässlichkeit beider Quellen kaum. Damit ist aber noch nicht alles angesprochen, was die kurze Notiz der

14 Agobardi Lugdunensis opera omnia, ed. L. van Acker, Turnhout 1981 (CCCM 52); Amolo, in: PL 116, cols. 141–184; vgl. E. Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk, Köln 1969; J. Heil, Agobard, Amulo, das Kirchengut und die Juden von Lyon, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 25 (1998), 39–76; ferner R. Savigni, L'immagine dell'ebreo e dell'ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia, in: *Annali di Storia dell'Esegesi* 17 (2000) 417–461.

15 Agobard, De cavendo convictu et societate iudaica, in: Agobardi opera, 229–234; vgl. Heil, Agobard (s. Anm. 14), 57f.

16 MGH SS, Bd. 3, 81

17 Landes, Massacres (s. Anm. 5), 88; vgl. F. Lotter, Die Vertreibung der Juden aus Mainz um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich, in: F. Burgard et al. (Hg.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover 1999, 37–74; Malkiel, Ashkenaz (s. Anm. 13), 68–70.

Quedlinburger Annalen biete. Denn mit der Verbindung von Juden und Häretikern klingt hier, wiederum ohne Möglichkeit der Ermittlung von Einzelheiten, ein Motiv an, das auch in den christlichen Darstellungen von Ereignissen in Orléans und Limoges im Zusammenhang der Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem 1009 aufscheint. Es besteht zunächst also kein Anlass, im Grundsatz an der Richtigkeit der Angaben der Quedlinburger Annalen zu Mainz 1012 zu zweifeln. Aber ebenso muss die randständige Überlieferung des Geschehens in einer einzelnen Quelle beachtet werden: das Mainzer Ereignis hatte offensichtlich keine langfristigen Nachwirkungen, zumindest nicht am Rhein, denn die Gemeinde in Mainz, die Mutter von Worms und Speyer, prosperierte gerade in den Jahrzehnten nach 1000 merklich.¹⁸

Jüdische Existenz inmitten der christlichen Gesellschaft blieb in den Jahrzehnten um die Jahrtausendwende trotz anhaltenden Wachsens der Gemeinden und gemeindlich-intellektueller Strukturen also prekär und gefährdet. Das trifft nicht nur für den Herrschaftsbereich des ostfränkischen, ottonischen und salischen Königtums zu, sondern ebenso für die Juden im westfränkisch-kapetingischen Reich. Vielleicht erscheint die Beobachtung banal: aber herrscherliche Provisionen für die Juden hier wie dort fehlen, die nur randständigen Bestimmungen für Magdeburg und Merseburg einmal ausgenommen, das ganze 10. und 11. Jahrhundert hindurch. In der rechtsgeschichtlichen Überlieferung haben wir hier eine Leerstelle vor uns, die zwischen den karolingischen Judenschutzbriefen (um 825) und den ersten gemeindlichen Privilegien für die Juden am Rhein (1084/90) den beträchtlichen Zeitraum von etwa zweihundertsechzig Jahren belässt.

Erst zu Beginn des letzten Jahrzehnts des 11. Jahrhunderts unternahm Heinrich IV. – und das im Zeichen der Krisenhaftigkeit seiner eigenen Regentschaft – Anstrengungen zur systematischen herrschaftsrechtlichen Erfassung und Sicherung der Position der Juden in seinem Bereich. Vorangegangen war 1084 der Speyerer Bischof, der aus Mainz in seine Stadt gekommenen Juden ein vorteilhaftes Privileg ausstellte.¹⁹ Die Pogrome des Kreuzzugsjahres 1096 haben diese

18 Cluse, Niederrhein (s. Anm. 1); G. Mentgen, Die Juden des Mittelrhein-Mosel-Gebietes im Hochmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzzugsverfolgungen, in: Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Die Verfolgung von Juden im Rheinland, hg. Evangelische Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1996 (*Schriften Archiv EKRheinland* 9), 37–75.

19 A. Hilgard, Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, Straßburg 1885, Nr. 11, 11f.; vgl. ferner die kaiserlichen Privilegien für Worms und Speyer, in: MGH DD H IV, Nr. 411, 412, 543–549; Nr. 509, 679f.; vgl. Toch, Juden (s. Anm. 1) 45f. 103f.; ferner M. Suchan, Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit, Stuttgart 1997; B. Schneidmüller – S. Weinfurter (Hg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007; J. Fried, Der Pakt

Bestimmungen nicht verhindern können; doch immerhin dürften die darin getroffenen Provisionen zum Schutz der Juden ihren Anteil daran gehabt haben, dass an einigen Orten wie Speyer schlimmeres verhindert werden konnte.²⁰

Die Bilanz des 11. Jahrhunderts fällt auf das Ganze betrachtet eher negativ aus. Der judenfeindliche Nachklang auf die Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche im Jahr 1009 war dann kein Ausnahmefall, sondern fügt sich, ganz gleich ob die Ereignisse im Westen tatsächlich ihre Ursache im Wissen um die Geschehnisse in Jerusalem hatten, in das Gesamtbild der Zeit, und so bedurfte es wohl nicht notwendig besonderer endzeitlicher Impulse, um in jenen Jahren Gegnerschaft gegen die Juden zu mobilisieren.²¹ Denn es ist wenig wahrscheinlich, dass der durch christliche Autoren wie Origenes vorbereitete und durch Augustinus zu quasi kanonischem Rang erhobene eschatologische Vorbehalt, der den Juden wohl blinden Eifer unterstellte, ihnen dabei aber eine unfreiwillig dienende Zeugenschaft für die christliche Wahrheit einräumte, allein ausgereicht hätte, um den Juden einen einigermaßen komfortablen Platz am unteren Rand der sich formierenden christlichen Gesellschaften zu belassen. Solcherlei subtile Rationalisierungen jüdischer Präsenz waren auf die spätantike Situation im Mittelmeerraum hin formuliert gewesen. Dabei war es, stets unter heilsgeschichtlich-christlichen Vorzeichen, darum gegangen, die so nie ausgesprochene, aber offen im Raum stehende Frage zu klären, warum selbst nach dem umfassenden Triumph der Christenheit dann Judentum noch immer existierte. Und es war in den Tagen des Augustinus gegenüber jenen innerchristlichen Dissidenten, das Alte Testament insgesamt in Frage stellten, die Bedeutung der biblisch-alttestamentlichen Tradition zu verteidigen, nämlich vermittels des Beweises, dass das Neue Testament typologisch im Alten vorausgeschrieben gewesen sei und an alledem auch die Juden einen bleibenden Anteil hatten, selbst nach dem Übergang der Gottesvolkschaft an das „wahre Israel“ in der Kirche. Überhaupt sollte nichts in den Worten, Bildern und Figuren des Alten ohne Bedeutung auf das Neue hin gewesen und einzig zur Erfüllung im Neuen gesetzt gewesen sein.

Die doppelte Bindung der spätantiken christlichen Apologeten *pro Iudaeis* deckte sich aber nicht mit dem Blick mittelalterlicher Autoren. Ihnen galt, je wei-

von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, in: W. Hartmann et al. (Hg.), *Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter*, Köln etc. 2008 (*Regesta Imperii Beih.*, Bd. 28), 133–197.

20 E. Haverkamp (Hg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs*, München 2005 (*MGH Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland 1*), 262–268; vgl. A. Haverkamp (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1996 (*Vorträge und Forschungen 47*).

21 Die Gewalt gegen Juden im 11. Jahrhundert war daher weder „vorbildlos“, noch ist es zwingend, sie alleine aus gesteigerten endzeitlichen Impulsen zu erklären; vgl. Landes, *Massacres* (s. Anm. 5), 101.

ter man nordwärts voranschritt, Judentum mangels eigener Anschauung nicht als soziale Realität, die in ihrer Weltdeutung stimmig aufgehoben sein musste, sondern höchstens als theologische Figur mit gänzlich geschichtlicher Realität. Der „hermeneutische Jude“ der karolingischen Theologie, jener Zeit also, als viel über die Juden geschrieben worden war, ohne sich mit ihrer Präsenz ernstlich befassen zu müssen, kam dann seit dem 10./11. Jahrhundert neuerlich auf den Prüfstand, nämlich in Kontrast zur sozialen Wirklichkeit, in der Juden plötzlich aktiv auftraten. Einige besonders traditionstreue Autoren wie Hrabanus Maurus hatten zuvor den kirchenväterlichen eschatologischen Vorbehalt zu Gunsten der Juden unverändert fortgeschrieben. Andere, gerade die innovativen wie Haimo von Auxerre und Florus von Lyon, hatten gegen diese Vorgaben angeschrieben und die Wiedererwählungsaussicht der Juden an zentraler Stelle, in der Auslegung von Röm. 11, ausdrücklich bestritten. Dabei mag man anführen, dass sie in Hinsicht der Juden durch ihre Haltungen in anderweitigen theologischen Debatten bestimmt waren. In der heftigen Auseinandersetzung der Mitte des 9. Jahrhunderts um Willensfreiheit und Prädestination schien das weiterhin rein geschichtlich betrachtete Beispiel der Juden besonders zum Beleg der Unbedingtheit göttlicher Vorausbestimmung geeignet.²² Es war das theologische Milieu aber nicht vom sozialen zu trennen. Nicht von ungefähr nahmen von Lyon, einem der führenden geistigen Zentren, auch die judenfeindlichen politisch-sozialen Kampagnen der Zeit ihren Ausgang.²³

Am Beispiel der mittelalterlichen Versionen des *ordo prophetarum* und der eschatologischen Zuspitzungen von Amalarius' von Metz einstmals umstrittener, langfristig aber wirksamen Schrift *De divinis officiis*²⁴, wie Ademar von Chabannes sie vornahm, hat ferner Regula Meyer Evitt jüngst dargelegt, wie gegenüber den Juden dann auch eschatologische Langzeitperspektiven und millenaristischer Eifer sich keineswegs ausschlossen, sondern nebeneinander bestehen und ineinander wirken konnten.²⁵

22 J. Heil, Laborers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in 9th c. Exegesis, in: C. Chazelle and B. v. N. Edwards (Hg.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003 (*Medieval Church Studies* 3), 75–95.

23 Heil, Agobard (s. Anm. 14), 39–76.

24 J. M. Hanssens, *Amalarii episcopi liturgica omnia*, Bd. 2, Rom 1949; zur Person vgl. K. Zechiel-Eckes, Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist. Studien zur Persönlichkeit eines karolingischen „Intellektuellen“ am Beispiel der Auseinandersetzung mit Amalarius (835–838) und des Prädestinationsstreits (851–855), Stuttgart 1999.

25 R. Meyer Evitt, The Liturgical Anti-Judaism of the Medieval Prophet Plays, in: Richard Landes et al. (Hg.), *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change 950–1050*, Oxford 2003, 205–229.

Die Verbindung zwischen dem Befund aus der Theologie- und Sozialgeschichte, wie bis hier skizziert, und den antijüdischen Momenten in der westlichen Reaktion auf die Zerstörung der Grabeskirche 1009 liefert Rodulf Glaber (985–1047), der erzählfreudigere Chronist aus Burgund. Rodulf schrieb in seiner bis etwa 1045 geführten Chronik die Zerstörung der Grabeskirche aus der Hand fatimidischen Kalifen al-Hākīm (985–1021) im „neunten Jahr nach der Jahrtausendwende“ des Teufels zu, der sich dieses über die ganze Welt bekannte und von Pilgern zahlreich besuchte Ziel mit Bedacht und neiderfüllt ausgesucht habe. Dafür habe er sich „wie gewohnt“ des jüdischen Volks bedient, dessen Vertreter in Orléans besonders zahlreich gewesen und noch arroganter als anderswo aufgetreten seien. Diese hätten dann einen aus Moutiers entflohenen Mönch mit Namen Robert, eher ein Vagabund als ein Pilger, angestiftet und ihm hebräisch geschriebene Briefe an den Kalifen mitgegeben. Darin sei die Warnung enthalten gewesen, dass, sofern er nicht unverzüglich die Grabeskirche zerstöre, die Christen bald alle seine Lande besetzen und ihn seiner Macht berauben würden. Also befahl, so berichtet Rodulf, der „Fürst von Babylon“ es auszuführen, auch die Kirche des hl. Georg in Ramle, vor dessen Macht die Sarazenen bislang zurückgeschreckt seien, sei damals zerstört worden. Der Kalif erscheint hier geradezu als Getriebener, die Urheberschaft dagegen wird den Juden zugewiesen.

Ohne dass Rodulf sagte, auf welche Weise dies geschehen sei, soll die Rolle der Juden bei alledem alsbald in der gesamten Christenheit bekannt geworden sein, und einmütig hätten sie entschieden, diese aus ihren Städten und Ländern zu vertreiben. So seien sie allenthalben zum Objekt des Hasses („*universi odio habiti*“), erschlagen, ertränkt, sonstwie getötet oder auch durch Selbstmord dahingestreckt worden. Nur wenige Juden sollen „*in orbe ... Romano*“ überlebt haben, und die Bischöfe hätten daraufhin bestimmt, dass kein Christ fortan mit ihnen Umgang haben solle. Ausgenommen waren nach Rodulf jene Juden, die die Taufe beehrten und von allen jüdischen Riten abzulassen versprochen. Diese Leute aber waren, wie der Mönch sogleich unterstellte, wenig verlässliche Kandidaten und hatten nur aus Angst um ihr Leben und ob ihrer Liebe zu irdischen Gütern in die Taufe eingewilligt; sie würden, so die Prognose, alsbald zu ihrem alten Glauben zurückkehren. Der Mönch Robert habe nach seiner Rückkehr dann in aller Vorsicht versucht, Kontakt zu überlebenden Juden aufzunehmen, sei aber von einem ebenfalls zurückgekehrten Reisebegleiter entdeckt, gefangen genommen, verhört und schließlich hingerichtet worden. Fünf Jahre nach dem Ereignis erst sollen dann einzelne Juden wieder in den Städten aufgetreten sein, was nur billig gewesen sei, denn zu ihrer eigenen Verwunderung sollten sie als Zeugen ihres eigenen Unglaubens und des vergossenen Blutes Christi weiterleben.²⁶

26 Rodulf III.24–25, 132f.; vgl. J. France, Rodulfus Glaber and French Politics in the Early Eleventh Century, in: *Francia* 16 (1989), 101–112; R. Landes, Rodulfus Glaber

Rodulfs Bericht ist bemerkenswert, nicht nur, weil er mit der Bezeichnung des Kalifen als „Fürst von Babylon“ ein markantes Antichrist-Signal einsetzte, die am Ende erfolgte Wiederkehr der Juden in die Städte aber in gelehrter Anspielung auf das augustinische Lehrformular von der eschatologischen Unentbehrlichkeit der Juden aufzufangen und mit eigener Drastik des Ausdrucks umzuwerten verstand. Sein Bericht erscheint an dieser Stelle vom Fortschreiten der Zeit und dem Fortrücken unmittelbarer endzeitlicher Besorgnisse, also vom Streben nach Gewinnung von postapokalyptischer Normalität geleitet, weshalb Juden und Kalif als Täter wieder auf ein irdisches Maß zurückgeführt werden mussten, nur mit dem Teufel als immerwährendem Anstifter im Hintergrund, aber ohne Antichristen und andere Akteure des endzeitlichen Geschehens mehr auf dem Vordergrund der Bühne.²⁷ Jenseits dieses Mühens um Gegenwartsbewältigung erscheint Rodulfs Bericht zutreffend im Kern und völlig entstellt in den Details. Diese Bewertung basiert freilich auf unabgesicherten Plausibilitätserwägungen, bietet aber den Vorzug, seinen Bericht nicht zur Gänze verwerfen zu müssen. Ich setzte voraus, dass Rodulf es nicht wagen konnte, seinem Publikum eine völlig aus der Luft gegriffene Geschichte vorzusetzen, seine Erzählung also mit Vorherwissen, Gehörtem und Möglichem korrespondieren musste.

Realistisch war danach, dass es in Orléans und anderswo bald nach dem Jahr 1000 zu einer Verfolgung von Juden gekommen ist, wobei noch nicht gesagt ist, ob der Zusammenhang mit der Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem im Ursprung mehr als nur eine ungefähre zeitliche Koinzidenz war, die erst der Chronist kausal zuordnete. Ferner dürfte es den Tatsachen entsprechen, dass man die Juden vor die Alternative Taufe oder Tod stellte und diese teils aus Angst, aber ohne wirkliche Überzeugung darein einwilligten, andere dagegen wie wenige Jahrzehnte später beim ersten Kreuzzug im Rheinland den kollektiven Freitod wählten, ein Ausweg, den die gelehrten Autoritäten der Zeit mit Distanz beurteilten. Bekannt ist auch die Tendenz, die Urheber kosmischer Katastrophen in der eigenen Mitte zu suchen und dabei ohne besondere Anstrengungen zu überzeugenden, um nicht zu sagen autosuggestiven Schlüssen zu gelangen.²⁸

Schließlich ist die Figur der Mönchs Robert weitgehend realistisch gezeichnet und war womöglich eine tragische reale Persönlichkeit, die ihre Ahnungslosigkeit mit dem Leben bezahlte: Der entlaufene Mönch, der pilgernde Mönch –

and the Dawn of the New Millennium. Eschatology, Historiography, and the Year 1000, in: *Revue Mabillon* N.S. 7 (1996), 57–77.

27 J. Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: *DA* 45 (1989), 381–473; vgl. ferner unten, Anm. 60.

28 J. Heil, Gottesfeinde – Menschenfeinde. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung, 13.–16. Jh., Essen 2006 (*Antisemitismus: Geschichte und Strukturen* 3), 175–204.

das sind fraglos realistische Figuren, aber auch der dienstbare Pilger im Mönchsgewand, der allerlei Briefe und Nachrichten mit auf den langen Weg nach Osten nehmen konnte. Natürlich waren das im Falle jüdischer Auftraggeber dann keinerlei hebräisch geschriebenen Nachrichten an den kaum zureichend polyglotten Kalifen, eher doch die üblichen Anfragen in sakralrechtlichen Angelegenheiten der Gemeinden des Westens an die halachischen Autoritäten des Osten, wie sie bis zum Niedergang des Gaonats im Zweistromland (1038 ff.) und der Ausbildung autonomer Zentren jüdischer Gelehrsamkeit in den Ländern des Mittelmeerraums und im Norden an der Tagesordnung gewesen sein müssen.²⁹ Das alles sind gerade einmal die Bruchstücke eines tragisch missverständlichen Geschehens, das der Chronist dann zu einem konsistenten und die ergangenen Verfolgungen legitimierenden Narrativ zusammengefügt hat. Gerade Orléans war ja, wie Rodulfs folgender Bericht über die in jenen Jahren in der Stadt „entdeckte Häresie“ erkennen lässt, ein Ort besonders verdichteter Endzeitwahrnehmung, und Häresien aller Art wurden, nach Erledigung der unmittelbaren endzeitlichen Unruhe der Jahrzehnte um das Millennium, in den folgenden Jahrhunderten zur bestimmenden Obsession der westlichen Kirche.³⁰

Die ganze Geschichte gehört aber bei Rodulf in einen weiteren Kontext von gänzlich lokaler Erstreckung: Dem Bericht von der Rolle der Juden bei der Zerstörung der Grabeskirche geht jener vom skandalösen Handeln des Grafen Rainard von Sens (gest. 1055) voran. Nicht nur die Kirche und die Armen habe dieser heftig bedrückt, er sei auch ein Judaisierer gewesen³¹, der sich von seiner Umgebung habe „König der Juden“ nennen lassen. Was tatsächlich dessen Sympathien für die Juden und ihre Riten gewesen sein sollen³², bleibt im Report des Chronisten unklar und verlangte wohl auch nach keiner weiteren Klärung, denn es diene augenscheinlich nur als Fixpunkt zur Negativzeichnung des Grafen als Übeltäter.³³ Letztlich erscheint Rodulfs ganzer Bericht von der Zerstörung der Grabeskirche dieser lokalen Episode nachgeordnet. Dabei gibt die Charakterisierung des Grafen keinerlei Anlass zu ernster Faktensuche, zumal die ansonsten ähnlichen Negativzeichnungen des Grafen bei anderen Autoren gerade auf das Motiv Juden verzichten.³⁴ Danach besteht keinerlei Anlass zur Vermutung einer

29 A. Graboïs, *The Use of Letters as a Communication Medium Among Medieval European Jewish Communities*, in: S. Menache (Hg.): *Communication in the Jewish Diaspora – the Pre-Modern World*, Leiden 1996, 93–105; A. Grossman, *Communication Among Jewish Centers During the Tenth to the Twelfth Centuries* in: ebd. 107–125.

30 Rodulf III.26–27, 138–143; vgl. J. Fried, *Das Mittelalter – Geschichte und Kultur*, München 2009, 153f.

31 Rodulf III.20 u. 23, 129, 133, passim.

32 Rodulf III.20, 128f.

33 Rodulf III.21–23, 128–133.

34 *Chronicon S. Petri Vivi*, hg. R.-H. Bautier et al., Paris 1979, 110f. 124.

besonderen Förderung jüdischer Präsenz in der Stadt nach dem Vorbild des späteren bischöflichen Privilegs für Speyer (1084), wie Robert Chazan sie unternommen hat.³⁵

Es ist ja auch, was Rodulf andernorts über das Zusammenwirken von Juden, Heiden und Häretikern zu berichten weiß, mehr inspiriert als informiert³⁶ und zeigt dann doch nur, dass er und seine reforminspirierten Zirkel einige Leute in Orléans nicht mochten und ansonsten dankbar jedes umlaufende Gerücht aufgriffen. Daran mit Robert Chazan und Richard Landes sogleich die These vom Aufkommen und überhaupt der Existenz charakteristischer „apokalyptischer Häresien“ zu knüpfen, die mit Ikonoklasmus und Sakramentsverweigerung tatsächlich ausgesprochen jüdisch in ihrem Auftritt gewesen seien³⁷, besteht also wiederum kein zwingender Anlass. Eher handelt es sich hier um das, was Richard I. Moore als die Kreation einer Häresie durch niemand anderen als ihre künftigen Überwinder beschrieben hat, ohne dass er seinerseits wirklich die Konsequenzen aus seinen Beobachtungen gezogen hätte³⁸, nämlich dass hier die Inkriminierung womöglich eigenwilliger, aber kaum devianter Christen entlang streng dogmatischer Kriterien, zumindest keiner veritablen „Manichäer“, von Statuten ging³⁹, wie sie auch sonst häufig genug mit dem dienstbaren Stereotyp des Judoaisierens persekutorisch ins Abseits gedrängt wurden. In jedem Fall leiden diese Analysen daran, dass sie hinsichtlich der Charakteristika angeblicher Häresien ohne Grund den tendenziösen Berichten ihrer Gegner glauben, die ihrerseits soziale Konflikte als dogmatische Angelegenheiten bemäntelten und sich von plakativen Anschuldigungen mehr Überzeugungskraft versprachen als vom subtilen Nachweis feiner dogmatischer Differenzen.

Dem ist hinzuzufügen, dass die Tatsache eines in wesentlichen Punkten zu Rodulfs Version analogen Berichts bei Ademar von Chabannes kaum mehr zur Ermittlung der tatsächlichen Vorkommnisse, sondern nur über das Vorhanden-

35 R. Chazan, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, New York 1980, 58–63; ferner Ders., *Jews* (s. Anm. 13), 71–75.

36 Rodulf, IV.5, 176.

37 R. Chazan, *Initial Crisis for Northern European Jewry*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 38/39 (1970/71), 114ff.; Landes, *Massacres* (wie Anm. 5), 105; Ders., *The Birth of Heresy. A Millennial Phenomenon?*, in: *Journal of Religious History* 24 (2000), 26–43.

38 R. I. Moore, *The Birth of a Popular Heresy*, London 1975, 92; ferner Ders., *The Birth of Popular Heresy. A Millennial Phenomenon?*, in: *Journal of Religious History* 24 (2000), 8–25; Ders., *Heresy as Politics and the Politics of Heresy, 1022–1180*, in: R. Mazo Karras et al. (Hg.), *Law and the Illicit in Medieval Europe*, Philadelphia 2008, 33–46.

39 R. I. Moore, *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, München 2001, 162f., 175.

sein eines mehr oder weniger unabhängig voneinander verwendeten Erzählstoffs und allseits eingespielter Deutungsmuster hergibt. Das wird besonders beim Blick auf Ademars Bericht vom Auftreten der „Manichäer“ in Aquitanien und die stereotype Schilderung ihrer angeblichen Taten deutlich: sie hätten nicht nur Taufe und Kreuzverehrung abgelehnt, sondern auch Enthaltensamkeit nach außen vortäuschend „untereinander jedwede Ausschweifung (*luxuriam*) ausgeübt.“⁴⁰ Was die Juden angeht, so berichtete Ademar von der Zwangstaufe einiger Juden in Limoges und der Vertreibung der anderen. Ohne nähere Bezeichnung von Namen oder Orten, von wo solches seinen Ausgang genommen haben sollte, heißt es in der Folge, die „Juden des Westens“ hätten 1009 zusammen mit den Sarazenen Spaniens Briefe mit der Nachricht eines bevorstehenden Angriffs der Christen in den Osten geschickt. Auch ein Adressat der Nachrichten wurde nicht genannt, er ist aber aus dem folgenden zu erschließen, insofern es „Nabuchodonosor“ (Nebukadnezar) „der Babylonier“ (auch dies ein Platzhaltername und Typ des Antichristen) gewesen sei, der darauf alle Christen zur Taufe habe zwingen wollen. Diesem Druck hätten die Christen mit Ausnahme des Patriarchen von Jerusalem nachgegeben. Auch seien, wie ausweislich der Edition Ademar erst in der Überarbeitung nachtrug und ihm offenbar auch nur später bekannt wurde, die Georgskirche in Ramle und die Grabeskirche in Jerusalem bis auf die Grundmauern zerstört worden. Ebenso seien die Sarazenen mit zehntausend Bewaffneten über das Kloster am Berg Sinai hergefallen und hätten es zerstören wollen. Allein die Geburtskirche in Bethlehem sei durch ein Wunder der Zerstörung entgangen. Ademars Geschichte nimmt sodann einen unerwarteten Verlauf: In der

40 Die Erwähnung der Häretiker ist dem noch zu besprechenden Bericht vom Zusammenwirken von Juden und Sarazenen nachgeordnet: Ademar von Chabannes, *Chronicon* III.49, hg. R. Landes, Turnhout 1999 (CCCM 129), 170; vgl. R. Landes, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History*. Ademar of Chabannes, 989–1034, Cambridge 1995, 175–177; D. F. Callahan, *Ademar of Chabannes, Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), 19–35; Ders., *The Cross, the Jews, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in the Writings of Ademar of Chabannes*, in: M. Frassetto (Hg.), *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, New York, 2007, 15–23; Ders., *Al-Hakim, Charlemagne, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem in the Writings of Ademar of Chabannes*, in: M. Gabriele et al. (Hg.), *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. Power, Faith, and Crusade*, New York 2008, 41–57; ferner M. Frassetto, *Pagans, Heretics, Saracens, and Jews in the Sermons of Ademar of Chabannes*, in: Ders. (Hg.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of Robert I. Moore*, Leiden 2006, 73–91. Zu den Juden dort vgl. M. Breuer, *Un grand talmudiste à Limoges au XIe siècle: Rabbi Josph Bonfils*, in: *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin* 119 (1991), S. 61f.

Folge seien der „König von Babylonien“ und sein Anhang von Bedauern um die Geschehnisse ergriffen worden, und so habe der Herrscher den Wiederaufbau der Grabeskirche angeordnet. Das sei ausgeführt worden, der Neubau danach freilich hinter der früheren Gestalt zurückgeblieben.⁴¹ An dieser Stelle gerät die Darstellung schon zur postapokalyptischen Revision einer implizit noch erkennbaren früheren Deutung, nach der das Zerstörungswerk den Täter als Antichristen entlarvte, ihm nun aber, sozusagen in der Figur eines ‚Antichristus interruptus‘, den paradoxen Akt des Wiederaufbaus des Heiligtums zuschrieb, womit Ademar noch deutlicher als vor ihm Rodulf das Ausbleiben der vordem erwarteten endzeitlichen Erfüllung anzeigt.

Womöglich wollte man, was die Verfolgung der Juden zu Zeiten der Zerstörung der Grabeskirche angeht, Ademars und Rodulfs Erzählungen gänzlich als freie narrative Adaptionen abhandeln, würde diese Erzählung nicht in zentralen Punkten durch eine völlig unabhängige hebräische Quelle gestützt, die aus jüdischer Perspektive obendrein ein hinsichtlich der Geschehnisse anderes und weit dramatischeres Bild zeichnet. Robert Chazan hat sie zum Kernstück dessen gemacht, was er als „initial crisis“ des nordeuropäischen Judentums verstand.⁴² Noch deutlicher hat Richard Landes diese Quelle im Verbund mit den Versionen bei Rodulf und Ademar zum Ausgangspunkt einer kritischen Neubetrachtung der Situation der europäischen Juden vor dem 1. Kreuzzug gemacht und daran auf die ihm eigene energische Weise die Folgerung geknüpft, die Geschichte des Antisemitismus müsse neu geschrieben werden.⁴³ Nicht alle sind ihm darin gefolgt, gelegentlich aber auch nicht auf dem Stand der Diskussion. Jonathan Elukin hat zuletzt eine auf Differenzierung bedachte, ausgesprochen distanzierte Bewertung der Zeit vor 1096 vorgenommen und die integrativen Momente im jüdisch-christlichen Verhältnis der Zeit betont, allerdings ohne die verstörenden Berichte zu den Ereignissen der Jahre kurz nach 1000 überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.⁴⁴ Solch gravierende Unterschiede der Bewertungen lassen eine neuerliche Betrachtung der fraglichen Quellen angemessen erscheinen.

41 Ademar, Chronik III.47, 166f.

42 Chazan, Crisis (s. Anm. 37), 101–117; vgl. auch R. I. Moore, Anti-Semitism and the Birth of Europe, in: D. Wood (Hg.), Christianity and Judaism = *Studies in Church History* 29 (1992), 33–57.

43 Landes, Massacres (s. Anm. 5), 80.

44 J. Elukin, Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish Christian Relations in the Middle Ages, Princeton 2007; vgl. auch Lotter, Vertreibung (s. Anm. 17), 41f.; Ben-Shalom, Jewry (s. Anm. 1) 163; G. Nahon, Zarfat: Mittelalterliches Judentum in Nordfrankreich, in: Cluse, Europas Juden im Mittelalter, hier 223; Marcus, Jewish-Christian Symbiosis (wie Anm. 8), 456f.

Der hebräische Text berichtet von einem Dekret (*gsera*) des Königs Robert von *Zarfat* (Frankreich)⁴⁵ und seiner Frau auf Ratschlag ihrer Edelleute und Diener, wonach alle Juden, weil sie dem König den Gehorsam versagten, sich taufen lassen sollten oder umzubringen seien. Die Juden verweigerten sich dem, mit der Folge eines Blutbades. In der Normandie sei ein gewisser Jakob bar Jekutiël vor Herzog Richard getreten (der den königlichen Befehl zur Zwangstaufe offenbar für seinen Herrschaftsbereich aufzugreifen beabsichtigte) und habe ihm entgegen, dass „er keine Macht hat, Israel zur Aufgabe seiner Religion zu zwingen, es sei denn, der Papst von Rom ordnete das an. Wenn Du zustimmst, gehe ich dorthin, und danach magst Du tun, was er bestimmt.“ Darauf habe der Herzog ihn mit seiner Familie einkerkern lassen, dann aber unter Zurückhaltung eines seiner Söhne als Geisel zugestanden, dass Jakob zum Papst reise. In Rom angekommen, soll er zum Papst gelangt sein, sich vor ihm niedergeworfen und sich erklärt haben, woraufhin dieser sich eine Beratungszeit von fünfzehn Tagen ausbedungen, aber auch für freundliche Aufnahme Jakobs und seiner Familie gesorgt habe. Nach fünfzehn Tagen schließlich sei die Entscheidung gefallen und ein Gesandter des Papstes mit Brief und Siegel ausgesandt worden, woraufhin die Verfolgungen ein Ende nahmen. Jakob aber sei anschließend ehrenvoll in seine Heimat Lothringen entlassen worden.⁴⁶

Die Diskussion um die Feindatierung des Textes ist ausgiebig geführt worden. Tatsächlich korreliert die hebräische Datierung zu 4767 a.M. (jud.) mit dem Lateinischen Jahr 1007 a.D., und nicht mit 1009/10 – aber allein schon Richard Landes Hinweis auf die vermutlich eine oder mehr Generationen später erfolgte Niederschrift lässt diese Differenz zunächst unerheblich erscheinen.⁴⁷ Und natürlich bieten die lateinischen und hebräischen Berichte mit ihren Einzelheiten praktisch kaum Deckung, aber sie erzählen verwandte Vorgänge, zumal solche, die sich analog ereignet und aus verschiedenen Blickwinkeln (später) aufgenommen worden sein können.

Nach dem anonymen Bericht zu Jakob bar Jekutiël, der anschließend auf Einladung des Grafen Balduin von Flandern zehn Jahre in Arras lebte und von

45 Zarfat ist Ov. 1,20 entnommen und unternimmt eine Verortung von Francia ähnlich der Benennung von Aschkenas als biblisch verbürgtes Land im Norden; vgl. Malkiel, Ashkenaz (s. Anm. 13), IX.

46 Hg. A. Habermann, *Sefer gezerot aschkenaz we zarfat* (hebr.), Jerusalem 1945, 19ff.; vgl. S. Schwarzfuchs, *Chroniques hebraïques du XIème siècle*, in: *Evidences* 6 (1954), Übers. 36f.; R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore etc. 1973, 11–15; K. R. Stow, *The “1007 Anonymus” and Papal Sovereignty. Jewish Perception of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*, Cincinnati 1984 (*Hebrew Union College Annual Suppl.* 4), 26f. 67–71 (Parma, de Rossi 563); Golb, *Jews* (s. Anm. 1), 547–550 (Übers.).

47 Landes, *Massacres* (s. Anm. 5), 90f.

seinen Söhnen in Reims bestattet wurde, also wenigstens zehn Jahre nach den Ereignissen aufgezeichnet sein will, kann wenig Zweifel bestehen, dass es vor 1010 zur Verfolgung von Juden gekommen ist, an verschiedenen Orten in Frankreich und in abgeschwächter Form dann womöglich eben auch in Mainz. Unklar bleibt, inwieweit diese Ereignisse ihre Ursache in einem allgemein endzeitlich aufgeheizten Klima hatten, ebenso ob, wie bei Rodulf und Ademar berichtet, Vorgänge im Heiligen Land der Auslöser für das Geschehen gewesen sind. Für beides gibt der hebräische Anonymus keinen Anhalt; er schreibt den Auslöser alleine der Willkür des Königs und dem Unmut des Christenvolks über die Anwesenheit der Juden in ihren Landen zu. Dass wirklich, wie der Bericht zu Jakob ben Jekutiel behauptet, Robert II. von Frankreich und sein Beraterkreis eine Initialrolle zur Verfolgung der Juden gespielt hätten, ist zumindest nicht auszuschließen, aus einer einzelnen Quelle aber auch nicht sicher zu belegen.

Bemerkenswert immerhin ist die Rolle, die der Bericht zu Jakob bar Jekutiel dem Papst, wohl Johannes XVIII., zuweist. Die hier überraschend früh anklingende *Sicut Judaeis*-Tradition ist ansonsten erst für Callixt II. nachweisbar, das ist 1119–1124, also mehr als hundert Jahre nach den in der Erzählung zu Jakob verhandelten Ereignissen.⁴⁸ Im Grunde sind zumindest seit Gregor dem Grossen ausgangs des 6. Jahrhunderts bis auf Alexander II. (1061–1073) keine nennenswerten Aktivitäten des römischen Stuhls für die Juden zu registrieren. Ademar von Chabannes stellte Benedikt VIII. (1012–1024) gar als entschiedenen Gegner der Juden vor, der die Urheber eines Erdbebens in Rom am Karfreitag des Jahres 1018 in der Synagoge ausgemacht habe, wo sie den Gekreuzigten verhöhnten und woraufhin der Papst, mit dem Ergebnis des Abklingens der Erdenwallung, die Anführer habe hinrichten lassen.⁴⁹ Angesichts des frühen Anklangs des Konzepts päpstlichen Judenschutzes beim „1007 Anonymus“ ist es nachvollziehbar, dass man der Authentizität des Berichts überhaupt misstraute und ihn allein schon deswegen für ein Produkt des 12. Jahrhunderts gehalten hat.⁵⁰ Freilich ist die späte Überlieferung eines Textes gerade im Fall der disparaten Überlieferungslage jüdischer Quellen des hohen Mittelalters kein Anhaltspunkt zur Datierung und kaum ein Argument gegen eine frühere Datierung des überlieferten Stoffes. Und es unterscheidet sich der Text zu Jakob bar Jekutiel doch wesentlich von anderen späteren jüdischen Konstruktionen angeblich früherer Ereignisse. Denn

48 Vgl. auch Chazan, *Jewry* (s. Anm. 46), 41f.; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews – History*, Toronto 1991, 42–45; vgl. auch G. Gresser, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049–1123*, Paderborn 2006.

49 Ademar III.52, 171.

50 Stow, *Anonymus* (s. Anm. 46); Ders., *The Avignonese Papacy, or: After the Expulsions*, in: Cohen, *Witchcraft* (s. Anm. 5), hier 276–278 mit Anm. 5–6.

es fehlen dem Bericht alle narrationsfreudigen, phantastischen Elemente, etwa die leicht als gegenwartsgeleitete Apologie zu entschlüsselnde Behauptung altherwürdiger Abkunft der Juden an einzelnen Orten, wie sie für andere jüdische Konstruktionen der Vergangenheit so bezeichnend ist.⁵¹ Der Bericht erscheint, ohne besondere Not, ausgesprochen akkurat in der Darstellung von Einzelheiten und bietet insofern inneren Anhalt, ihn als im Kern glaubhaft zu bewerten. Es bestand obendrein im 12. Jahrhundert, zumal nach der Pogromwelle im Gefolge des 1. Kreuzzugs 1096, auch wenig Anlass, so detailgetreu eine Geschichte zum fernen Anfang des 11. Jahrhunderts zu erzählen, es sei denn, sie hätte sich ereignet und als eigener Erzählstrang behaupten können. Es haben sich aus der Zeit vor 1096 ja auch andere jüdische Erzählungen erhalten, die ähnlich akkurat zu Einzelheiten, aber nur schwer in einen Kontext einzubetten sind, etwa zu Le Mans 992 oder Speyer 1084.⁵² So muss auch Jakobs Reise nach Rom nicht einfach erfunden gewesen sein, und Rom war angesichts zumindest unentschiedener, wenn nicht feindseliger Könige, Herzöge, Bischöfe und Grafen zumindest keine abwegige Adresse bei der Ansuche um Schutz: in Rom bestand eine kulturell wie ökonomisch prosperierende Gemeinde, die Tore zu öffnen wusste und – nebenbei erwähnt – in diesen Jahren auch qualifiziertes Personal an die Gemeinden am Rhein zu entsenden im Stande war.⁵³

Für die Authentizität des Berichts zu Jakob bar Jekutiel schließlich spricht die bislang wenig beachtete, aber so prominent gezeichnete Rolle, die der Normannenherzog Richard bei der Anbahnung des Kontakts zum Papst, demnach Johannes XVIII. (1004–1009), gespielt haben soll. Dieses Detail erscheint, in den weiteren Zeithorizont eingebettet, höchst aufschlussreich. Denn für einen nur wenige Jahre später liegenden Zeitpunkt, 1017/18, ist tatsächlich die Aufnahme unmittelbarer Kontakte zwischen dem Papsttum in Person Benedikts VIII. (1012–1024) und normannischen Söldnern verbürgt. Ademar wie Rodulf beziehen das auf die Zeit Herzog Richards II. von der Normandie (996–1026), der mit jenem im Bericht zu Jakob bar Jekutiel genannten Herzog gleichen Namens identisch sein dürfte.⁵⁴ Dass, wie der hebräische Bericht behauptet, ausgerechnet der Normannenherzog, wenn auch widerwillig, den Juden den Weg zum Papst gewiesen haben könnte, erscheint insofern zumindest plausibel. Obendrein gibt es Anhaltspunkte, dass Normannen, eher Söldner als Jerusalem- und Gargano-

51 Vgl. J. Heil, Jenseits von „History and Memory“. Spuren jüdischer Geschichtsschreibung im Mittelalter, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55 (2007), 989–1019.

52 R. Chazan, The Persecution of 992, in: *Revue des Études Juives* 129 (1970), 217–221; Heil, Spuren (s. Anm. 51), 1008.

53 Chazan, Jewry (s. Anm. 46); M. Toch, The Formation of a Diaspora. The Settlement of Jews in the Medieval German Reich, in: *Aschkenas* 7 (1997), 55–78.

54 Rodulf Glaber, Hist. III.3, 97f.; Ademar, Chronik III.55, 173f.

Pilger, schon kurz vor dem Jahr 1000 in Italien präsent waren und sich dabei in Kontakt zu den Päpsten begeben haben, die ihnen zusammen mit den langobardischen Fürsten eine Rolle in den süditalienischen Auseinandersetzung mit Sarazenen und Griechen übertrugen, und das schon vor dem zweiten apulischen Aufstand gegen die Byzantiner 1016/17. Nicht nur die fernab von Rom wirkenden Chronisten Ademar und Rodulf, sondern auch Berichterstatter aus dem Süden Italiens wie die *Historia Normannorum* des Amatus von Montecassino, die *Annales Casinenses* oder Romulad von Salerno geben Hinweise auf die Präsenz normannischer Söldner, die bis auf oder knapp über das Jahr 1000 zurückreichen.⁵⁵

Irritierend ist dagegen noch etwas anderes: dass die Itinerare des Jakob bar Jekutiel beim hebräischen Anonymus und des vor Herzog Richard fliehenden Normannen Rodulf, wie der gleichnamige Chronist es (hier ohne Bezug auf die Juden) überliefert, nahezu identisch berichtet werden: beide verließen die Normandie in höchster Not und trugen ihre Sache dem Papst vor. Für die Annahme einer narrativen Abhängigkeit der einen von der anderen Quelle gibt es aber weder Anhalt noch Anlass. Doch auch die Version bei Rodulf bestätigt, dass für Flüchtlinge aus der Normandie Rom und der Papst als naheliegende Anlaufziele galten. Insofern kann er zur Unterstützung der Glaubhaftigkeit des Berichts zu Jakob bar Jekutiel und seiner Mission zum Papst angeführt werden.

Eine Gesamtbetrachtung der drei maßgeblichen Quellen zu den Ereignissen der Jahre nach 1000 scheint mehr Fragen aufzuwerfen, als sie löste. Bei näherem Hinsehen lässt sich das Gewirr annähernd ordnen: Die zwei christlichen und die jüdische Erzählung beziehen sich offensichtlich auf denselben Ereignisrahmen,

55 Maßgeblich ist noch immer die umfassende Analyse unterschiedlicher Quellenzeugnisse durch Hartmut Hoffmann, Die Anfänge der Normannen in Süditalien, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 47 (1969), 95–144; dazu auch J. Deér, Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen, Köln 1972, 1. 93; kritisch J. France, The Occasion of the Coming of the Normans to Italy, in: *Journal of Medieval History* 17 (1991), 185–205; zuletzt J. Becker, Graf Roger I. von Sizilien. Wegbreiter des normannischen Königreichs, Tübingen 2008 (*Bibl. des Deutschen Historischen Instituts in Rom* 117), 32f.; vgl. ferner Radulf, Chronik III.1–3, 94ff., mit Anm. 7; sowie E. Johnson, The Process of Norman Exile into Southern Italy, in: L. Napran (Hg.), *Exile in the Middle Ages. Selected Proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds, 8–11 July 2002*, Turnhout 2004, 29–38; J.-M. Martin, Les Normands et le culte de saint Michel en Italie du sud, in: P. Bouet et al. (Hg.), *Culte et pèlerinages à saint Michel en occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rom 2003 (Coll. de l'École de Rome 316), 341f.; P. Bouet, Pour quelles raisons les Normands ont-ils émigré en Italie du Sud aux XIe et XIIe siècles?, in: *Les dossiers d'archéologie* 299 (2005), 6–11, G. A. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, 60f.

geben aber nicht nur unterschiedliche Perspektiven wieder, sondern setzen jeweils eigene Akzente und warten mit bemerkenswert verschiedenen Einzelheiten auf. Im Grunde harmonieren zumindest Ademar und Rodulf in der Struktur des Erzählten: Beide berichten von den Ereignissen im Heiligen Land und setzen es zu Vorkommnissen in ihrer eigenen Umgebung in Beziehung. Als Initiatoren und Akteure vor Ort treten die lokalen Bischöfe und das Kollegium der Bischöfe als Repräsentanten der Kirche auf, bei Rodulf ergänzt um das Moment häretischer Bewegungen vor Ort, das bei Ademar fehlt. Dagegen verschiebt der Bericht zu Jakob bar Jekutiel den Akzent auf die weltliche Seite. Dessen Überlieferung alleine rückt König Robert II. ins Zentrum des Geschehens und weist ihm die Rolle des Initiators der antijüdischen Aktionen zu, der erst im Papst einen entschiedenen Widersacher findet. Die anderen Bischöfe, die bei Ademar und Rodulf so bestimmend in ihrem Handeln erscheinen, spielen im hebräischen Bericht keine Rolle, ebenso wenig die christlichen Häretiker. Wer welchen Anteil am Geschehen genommen hat, wird sich danach kaum mit Bestimmtheit ermitteln lassen. Die Bewertung wird hier aber eher additiv als komparativ ansetzen müssen. Denn es ist kaum anzunehmen, dass Jakob, der von den Bischöfen nichts erwarten und sie gar nicht erst in den Blick nehmen musste, den König, dessen Position sehr wohl Anlass zu Erwartungen gegeben haben könnte, ganz zu Unrecht als Urheber der Gewalt gegen Juden angesehen hätte. Es gibt ferner keinen Grund für die Annahme, dass die durch Ademar und Rodulf berichteten Ereignisse in Frankreich nicht durch das Handeln der Bischöfe vor Ort bestimmt gewesen seien. Ademars und Rodulfs Darstellungen mögen hinsichtlich der Akteure und besonders der Rolle des Königs provinziell verengt und dafür um so stärker einer kosmisch-apokalyptischen Gegenwartsbestimmung verpflichtet erscheinen. Aber sie müssen deswegen hinsichtlich der Fakten nicht unergiebig sein, sondern können Momente aus einem Geschehen berichten, dessen weitere politische Dimensionen allein der von ihnen unabhängige Bericht zu Jakob bar Jekutiel andeutete.

Entscheidend für die Beurteilung des Berichts Jakob und seiner Aussagekraft in Hinsicht der auf christlicher Seite kolportierten Versionen ist aber dessen Beschränkung auf die Juden Frankreichs und ihre Beziehung zu König und Fürsten. Von der Zerstörung der Grabeskirche berichtete der Anonymus nichts, und so bieten allein die geschilderten Vorgänge in Frankreich die Schnittmenge zwischen christlicher und jüdischer Überlieferung. Die Ereignisse in Frankreich und Deutschland zwischen 1007 (?) und 1012 können an sich zureichend aus dem Widerspruch zwischen der „hermeneutischen“ und der realen Präsenz von Juden, der auf prekäre Weise ungeklärten theologisch-rechtlichen Grundlage jüdischer Existenz in christlicher Umgebung und dem umfassend vorhandenen Gewaltpotential, erklärt werden. Allein die christlichen Chronisten des Westens haben dann, übrigens ganz im Unterschied zu den christlichen und muslimischen

Autoren des Ostens⁵⁶, einen Zusammenhang zu den Vorgängen im Heiligen Land hergestellt, allem Anschein nach aber *post eventum* und in dramatisierend-legitimatorischer Absicht, wohl mit dem Ziel, den zwischenzeitlich als sakramental wie rechtlich problematisch erachteten Akt der erfolgten Zwangstaufe narrativ zu bemänteln.⁵⁷

Wo bis hier zunächst keine der drei verfügbaren Quellen zu den Ereignissen in Frankreich eingangs des 11. Jahrhunderts zureichend akkurat erscheint, um ihr eindeutig den Vorzug gegenüber den anderen zu geben, stellt sich auch die Frage der Datierung der Ereignisse neu. Rodulf ordnet sie dem Jahr 1009 zu, Ademar bietet überhaupt keine Zeitangabe für die beschriebenen Geschehnisse⁵⁸, während der Anonymus zu Jakob bar Jekutiel sich auf 1007 (4767) festlegt.⁵⁹ Nach allem folgt die Datierung der Ereignisse in Frankreich zu 1009 bei Rodulf jedoch aus der narrativen Bindung an die Vorgänge im Osten sowie seiner Beschäftigung mit der Figur des Grafen Rainard von Sens, während die hebräische Quelle von diesen Kriterien unbeeindruckt mit 1007 womöglich das tatsächliche Jahr der Verfolgung durch Fürsten und Bischöfe im Westen bietet. Der Anonymus mit dem Bericht von Jakobs Romfahrt wäre dann nicht nur ein weiterer Beleg für die frühe Präsenz der Normannen in Italien, sondern auch für die Intensität der Vermittlung römischer Standards in Theologie und Recht nach der Normandie, deren wenigstens grobe Kenntnis selbst die dortigen Juden erreicht und sie zu selbstbewusstem Auftreten ermuntert hätte.

56 Die östlichen Quellen stimmen bei aller Unterschiedlichkeit darin überein, dass es ein österliches Feuerwunder gewesen sei, das den irritierten Kalifen zur Zerstörung der Grabeskirche veranlasst habe (Übersicht bei M. Canard, *La destruction de l'église de la résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré*, in: *Byzantion* 25 [1965], insb. 20–28); dabei mag man im plötzlichen Handeln des Kalifen gerade ob der lang zurückreichenden Tradition des Wunders wiederum eine Reaktion auf endzeitliche Zuspitzungen auf christlicher Seite erkennen, was in der Sache dann aber immer noch von den im Westen kolportierten Versionen deutlich verschieden ist.

57 Vgl. Chazan, *Crisis* (s. Anm. 37), 107; Landes, *Massacres* (s. Anm. 5), 91f. besteht im Gegenteil darauf, dass eine plausible Deutung des Geschehens in Frankreich nur als Reaktion auf die Zerstörung der Grabeskirche und die Kenntnis davon möglich sei. Dass auch der „hebräische Text nur Sinn mache, wenn so abgeleitet“, ist aber nicht zwingend und lässt die Frage offen, warum dieser dann die Jerusalemer Ereignisse nicht selbst berichtete; vgl. auch Landes, *Relics* (s. Anm. 40), 295–308; Stow, *Papacy* (s. Anm. 50), 277f., Anm. 6; ferner Lotter, *Vertreibung* (s. Anm. 17), 41–43; sowie R. L. Wolff, *How the News was Brought from Byzantium to Angoulême, or: The Pursuit of a Hare in an Ox Cart*, in: *BMGS* 4 (1978), 139–189.

58 Rodulf, *Chronik*, III.24, 132; Ademar, *Chronik*, III.47, 166; die Datierung zu 1010 bei Callahan, *Charlemagne* (wie Anm. 40), ist der modernen Edition entnommen.

59 Stow, *Anonymus* (s. Anm. 46), 67 (hebr., ms. Parma, de Rossi 563); Golb, *Jews* (s. Anm. 1), 457.

Mit dieser Differenzierung zwischen den lateinischen Chroniken und dem hebräischen Bericht soll keineswegs die Intensität und die Breite der endzeitlichen Bewegungen um das Jahr 1000 in Frage gestellt werden.⁶⁰ Dass Rodulf wie auch Ademar das lokale Geschehen anschließend in einem kosmischen Zusammenhang ordneten, kann gar als Beleg für die Intensität des Erlebten gelten.⁶¹ Allerdings begehen moderne Historiker dann womöglich auch den Fehler, jedes Ereignis der Zeit in diesem Kontext zu deuten und ihre eigene Übersicht über die Vorgänge in Ost wie West den Zeitgenossen zuzuschreiben. Dabei übersehen sie, dass diese nur allmählich zu einem Bild gelangten, in dem das eine sich zum anderen fügte. Jedenfalls besteht kein Anlass, die Vorgänge nicht zunächst in ihrem westeuropäischen Zusammenhang zu betrachten, wie es der hebräische Anonymus tut, und die Verbindung zu den Ereignissen im Osten als spätere Zutat der christlichen Interpreten zu deuten.

Bei allen Unschärfen, die die verfügbaren Quellen aufweisen, wird in jedem Fall deutlich, dass es in der kritischen Phase des 11. Jahrhunderts nirgendwo das Königtum war, das jüdischer Existenz eine stabile rechtliche und faktische Grundlage zu geben im Stande oder auch nur gewillt war. Und im Grunde sollte der Aufschwung, den jüdischen Leben allerorten in Europa bis ins 13. Jahrhundert nahm⁶², nicht darüber hinwegtäuschen, dass von Herrscherseite die Juden in weiten Teilen Europas auch in der Folgezeit keinerlei sichere Rechtstitel entgegennehmen konnten. In Frankreich und England fanden Juden überhaupt nur für einen kurzen Zeitraum zwischen dem beginnenden 12. Jahrhundert und der

60 R. Landes, *Lest the Millenium be Fulfilled. Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100–800 CE.*, in: W. Verbeke et al. (Hg.): *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Löwen 1988 (*Mediaevalia Lovaniensia I.15*) 137–211; Fried, *Endzeiterwartung* (s. Anm. 27), 381–473; R. Landes, *Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millenarisme du haut moyen-âge jusqu'en l'an mil*, in: *Le Moyen-Age* 98 (1992), 355–377; J. Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim*, in: *HZ* 275 (2002), 281–321; B. Kühnel, *The End of Time in the Order of Things. Science and Eschatology in Early Medieval Art*, Regensburg 2003, 18f. 255f.; ferner Landes et al. (Hg.), *The Apocalyptic Year 1000*; zur Gegenposition vgl. etwa S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil. Attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*, Paris 1999, 93f.

61 Vgl. J. Heil, „nos nescientes de hoc velle manere“. *Timeless End, or: Approaches to Reconceptualizing Eschatology after 800 = AM 6000*, in: *Traditio* 55 (2000), 73–103, bes. 97f.

62 Heil, *Enmity* (s. Anm. 10).

Mitte des 13. Jahrhunderts eine stabile Grundlage und prosperierten auch und gerade in intellektuell-kultureller Hinsicht, aber ohne rechtliche Absicherung von der Art, wie sie im Herrschaftsgebiet der salischen Kaiser seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts und dann durch die Aufnahme der Juden in den allgemeinen Landfrieden durch Kaiser Heinrich IV. 1103 praktiziert wurde. Die erste Vertreibung 1181 aus den französischen Kronlanden, die Talmudverbrennung 1242 in Paris und die Vertreibung der Juden aus England 1290 bezeichnen bereits Krisen und Ende der prosperierenden mittelalterlichen jüdischen Kultur in den westlichen Randzonen Europas.⁶³

Der Blick auf die unsicheren Verhältnisse zu Beginn des 11. Jahrhunderts gibt dann Anlass zu einer Neueinschätzung der herrschaftsrechtlichen Integration der Juden im römisch-deutschen Reich und ihres Effekts, die noch vor dem 1. Kreuzzug 1096 mit dem Speyerer Privileg von 1084 einsetzte, mit der Aufnahme der Juden in die Landfriedensgesetzgebung Heinrichs IV. im Jahr 1103 einen ersten Höhepunkt erreichte und sich dann in der staufischen Judenpolitik des 12./13. Jahrhunderts – trotz aller Defizite – voll entfaltete und jüdischen Gemeinden und jüdischer Kultur zu unvergleichlicher Höhe verhalf, wenigstens bis 1298 (Rintfleisch-Pogrome). Die Ausbildung eines spezifischen Judenregals, also die Bereitschaft, den Schutz der Nichtchristen in den Kanon herrscherlicher Pflichten zu erheben, hat eine dauerhafte Entwicklung jüdischen Lebens im römisch-deutschen Reich erst möglich gemacht und auf rechtlicher wie sozialer Ebene eine Basis für das Überdauern der Minderheitenkultur selbst in den Momenten extremer Anfechtungen während des späten Mittelalters und der Frühneuzeit geschaffen. Der 1084/1090 geformte Modus königlichen Judenschutzes hat dann auch in den Osten hinein vorbildhaft gewirkt, etwa im Statut von Kalisz 1264 und seiner Bestätigung hundert Jahre später.⁶⁴ In den Königreichen Frank-

63 Vgl. D. Abulafia, Der König und die Juden – Juden im Dienst des Herrschers, in: Cluse, Europas Juden im Mittelalter, 60–71; Nahon, Zarfat 223; ferner W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews*, Philadelphia 1989, 252ff.; R. Mundill, *England's Jewish Solution. Experiment and Expulsion, 1262–1290*, Cambridge 1998; G. Dahan (Hg.), *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1422*, Paris 1999; ferner P. Skinner (Hg.), *Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, Woodbridge 2003.

64 Vgl. S. Netzer, Wanderungen der Juden und Neusiedlung in Osteuropa, in: M. Brocke (Hg.), *Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen*, Frankfurt am Main 1983, 33–49; W. Schich, Zum Problem der Juden in der frühen deutschrechtlichen Stadt im östlichen Mitteleuropa, in: S. Jersch-Wenzel, (Hg.), *Deutsche, Juden, Polen. Ihre Beziehungen von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 1987, 87ff.; C. Lübke: „... und es kommen zu ihnen ... Mohammedaner, Juden und Türken ...“. Die mittelalterlichen Grundlagen des Judentums im östlichen Europa, in: M. Hausleitner et al. (Hg.), *Juden und Antisemitismus im östlichen Europa*, Berlin 1995,

reich und England dagegen hatte jüdisches Leben über das 13./14. Jahrhundert hinaus keinen Bestand; die herrscherlichen Judenstatuten von 1230 (Frankreich) und 1275 (England) waren ganz auf den fiskalischen Nutzen hin geschrieben und können kaum im Sinne von Privilegierung mit Zusicherung von Autonomie gelesen werden.⁶⁵ Die Ursache für das gewaltsame Ende der jüdischen Geschichte in England und Frankreich dürfte daher zu wesentlichen Teilen im noch eigens zu erklärenden, im Effekt aber markanten Ausbleiben einer bindenden Rechts-tradition königlichen Judenschutzes zu suchen sein.

Kehren wir noch einmal nach Jerusalem zurück. Mit dem Abflauen millenaristischer Bewegungen nach der Mitte des 11. Jahrhunderts hatte sich die Brisanz des Ortes nicht erledigt. Sie klingt auch in der Folgezeit nach. Jerusalem war nicht nur ein immer wieder besuchtes Pilgerziel, mehrheitlich durch Christen, aber auch durch Juden, sondern ein Ort konkreter, um nicht zu sagen, unerbittlicher eschatologischer Konkurrenz, und das auf Dauer.

Gleich mit 12.000 Anhängern soll sich R. Eljahu ben Menachem aus Le Mans im Jahr 1040 nach Jerusalem aufgemacht haben.⁶⁶ Die Zahl ist fraglos symbolisch übertrieben, das behauptete Ereignis aber an sich aussagekräftig, auch wenn statt der genannten Zahl nur zwölf oder dreizehn Anhänger Eljahus mit ihrem Meister aus Frankreich abgezogen wären. Das abwartende Nebeneinander in der Gegenwart bot sich auf die Zukunft hin mit konträren Vollendungserwartungen kompromisslos dar. Selbst unter den heilsgeschichtlich ungünstigen Vorzeichen umfassender und deswegen eigentlich um so verstörender christlicher Dominanz über das Heilige Land in den Jahren 1099 bis 1187 gelang es dem Reisenden Benjamin von Tudela (gest. ca. 1173), seinem Bericht von den biblischen Königsgräbern auf Zion eine tröstliche Note einzuschreiben und die Christen samt ihrem Oberhaupt, dem Patriarchen, als heilsgeschichtliche Stümper zu zeichnen: rein gar nichts hätten die Christen in all ihrer Macht vermocht, und Gott habe ihnen mit starken Zeichen den Zugang zu den Zeugen der Geschichte Israels verwehrt, so lautete Benjamins Botschaft.

Benjamin zufolge befanden sich am Berg Zion die „Gräber vom Hause David sowie der Könige, die ihm gefolgt sind“, aber ihre genaue Lage sei unbekannt, denn vor 15 Jahren sei die Kirche dort eingestürzt, und der Patriarch habe befoh-

39–57; H.-D. Löwe, Die Juden in Krakau-Kazimierz bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, in: M. Graetz (Hg.): Schöpferische Momente des europäischen Judentums, Heidelberg 2000, 271–320.

65 Vgl. auch Chazan, *Jewry* (s. Anm. 46), 11. 27.

66 Heil, *Gottesfeinde* (s. Anm. 28), 422.

len, aus den Trümmern eine neue Kirche zu errichten. Bei den Arbeiten hätten zwei der Bauleute den Eingang zu einer Höhle mit einer anschließenden großen Grabkammer freigelegt, „die auf Marmorsäulen gebaut und mit Gold und Silber überzogen war. Davor waren ein goldener Tisch, ein Szepter und eine Krone“ – den Arbeitern war also zufällig der große Durchbruch gelungen: „Das war das Grab des Königs David. Zu seiner Linken befand sich das Grab des Königs Schlomo, dann folgten der Reihe nach die Gräber aller Könige von Juda“, ferner „Kisten von denen niemand weiß, was in ihnen ist.“ Doch als die Männer in die Höhle eintreten wollten, „blies ihnen vom Eingang der Höhle plötzlich ein heftiger Wind entgegen und traf sie so, dass sie wie tot auf die Erde fielen und bis zum Abend liegen blieben.“

Dann habe ihnen ein anderer Wind eine menschliche Stimme herangetragen und sie aufgefordert, den Ort sofort zu verlassen. Sie seien darauf zum Patriarchen gelaufen, der in seiner Not den frommen Rav Abraham al-Qustantini um Auskunft gerufen hätte. Dieser habe bestätigt, dass es sich um die Gräber der Könige Judas handle. Angesichts der Angst der Arbeiter, dort auch nur einmal mehr noch hineinzugehen, habe der Patriarch aber nicht mehr vermocht, als die Verschließung der Höhle zu befehlen.⁶⁷ In all seiner Macht also blieb dem Patriarchen am Ende nur übrig, das unbequeme Geheimnis versiegeln zu lassen.

Nach gleichem Muster ist auch Benjamins Bericht vom Besuch bei den Patriarchengräbern in Hebron gezeichnet: die Christen verehrten in ihrer naiven Frömmigkeit einfach den falschen Ort, während nur ihm, dem Juden Benjamin, der Zugang zu den eigentlichen Gräbern vergönnt gewesen sei.⁶⁸ So viel Selbstbewusstsein darf dann, angesichts der Geschichte des 11. und 12. Jahrhunderts, vielleicht schon erstaunen. Es war aber dies das Elixier, das ein hoffnungsfrohes Weiterleben ermöglichte.

Das Verfahren, mit der Narration die eigene Heilsgewissheit zu behaupten und damit zugleich jene der anderen Seite effektiv zu bestreiten, war freilich

67 Benjamin von Tudela, Buch der Reisen, in: S. Schreiner (Hg.), Jüdische Reisen im Mittelalter, Köln 1998, 44–47; vgl. O. Limor, The Origins of a Tradition: King David's Tomb on Mt. Zion, in: *Traditio* 44 (1988), 453–462; J. Shatzmiller, Jews, Pilgrimage, and the Christian Cult of Saints: Benjamin of Tudela and his Contemporaries, in: A. C. Murray (Hg.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart, Toronto 1998, 337–347; A. Kuyt, Die Welt aus sefardischer und ashkenazischer Sicht: Die mittelalterlichen hebräischen Reiseberichte des Benjamin von Tudela und des Petachja von Regensburg, in: X. von Ertzdorff et al. (Hg.), Erkundung und Beschreibung der Welt: Zur Poetik der Reise- und Länderberichte, Amsterdam 2003, 211–231; D. Jacoby, Benjamin of Tudela and his 'Book of Travels', in: K. Herbers et al. (Hg.), Venezia, incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei e non europei a confronto, Rom 2008, 135–164.

68 Jacoby, Benjamin (s. Anm. 67), 47f.

kaum eine Besonderheit jüdischer Geschichtserzählung. Sie begegnet auch schon in Ademars Schilderung der Ereignisse von 1009 und des Angriffs zehntausender bewaffneter Sarazenen auf das Katharinenkloster am Berg Sinai. Wenn es da heißt, bei ihrem Eintreffen hätten die Feinde schon von weitem den Berg in Feuer und Rauch gehüllt gesehen, wobei alles darauf Liegende samt den Menschen unversehrt geblieben sei, wird auf dramatische Weise der biblisch-heilsgeschichtliche Moment des brennenden Dornbuschs reaktualisiert. Das Wunder der neuerlich vom Sinai herabkommenden Wahrheit leitete dann auch den Sinneswandel des Kalifen bis hin zum Wiederaufbau der zerstörten Grabeskirche in Jerusalem ein und erklärte ihn.⁶⁹

69 Ademars, III.47, 167.

Sektion 3: Jerusalem

Jewish Perceptions of the al-Ḥākim Era: The Letters of Samuel the Third

WOUT VAN BEKKUM

Introduction

The Fatimids managed to conquer Egypt in the year 969 at the costs of the Ikhshidid dynasty, and within months attacked Palestine as a prelude to a series of invasions and occupations in the years to come. The expeditions of the Fatimids into Palestinian and Syrian territory were for them the first steps toward the realisation of an ideal: the conquest of the entire Islamic world. The Fatimids were self-confident and their Berber legions were courageous, although at times uncontrolled and cruel. There was much fear of them, which was helpful to a certain extent in forming alliances between tribes that were against Fatimid rule. The strongest opponents were the Qarmatis, who time and again organised their forces anew and reconquered parts of Syria and Palestine. Their main stronghold was Ramle in central Palestine, and their greatest successes against the Fatimids were achieved with the aid of a completely unexpected player in the game: Byzantium. In the year 975, the Byzantine emperor advanced from the West to the city of Hums, through Baalbeq to Damascus. According to (Armenian) Christian sources, the city leaders of Damascus bestowed precious gifts on the emperor so that he would not destroy it. At the bequest of the townspeople in their surrender agreement, the emperor appointed a Turkish commander as its governor, a man from Baghdad who had, so they claim, converted to Christianity.¹

The collaboration between the Byzantines, the Qarmatis, and some of the Arab tribes led to some decisive victories in northern and central Palestine, but not to the fall of Jerusalem. If that had been the case, one could imagine that the Byzantines would have aspired to rid Jerusalem of the Jews, for in doing so, they would be turning the wheels of time back to the days preceding the Muslim conquest. One can also assume that the Christian leaders in Jerusalem were particularly active in this matter. Explicit evidence of these intentions is found in the exegetical treatises of some of the most famous Karaite commentators, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli. These and other Karaite scholars of Jerusalem constituted themselves as a self-defined community, integrating their peculiar

1 For a more extensive account of the historical circumstance at the time: M. Gil, *A History of Palestine 634–1099*, Cambridge 1992, pp. 352–359.

ideology with the variety of their disciplines and the originality of their opinions. Rational thinking was clearly regarded as the best tool in the quest for an authentic Bible reading and for understanding.

The pre-Crusade Jerusalem Karaite community was the most productive in the Muslim world and was a threat to the authority of rabbinic Judaism. The danger of the Karaisation of all Jewry was genuine, so the most influential rabbis of Babylonia were involved in the struggle against this so-called sectarian force. The Karaite group was indeed rather small, and this forced them to continuously strive to gain converts to their doctrines and customs. The letters of Jerusalem Karaites reveal that they were quite extreme in their criticism of the Rabbanites. They were so self-confident because of their favourable status in Islamic society, and they considered their presence in Jerusalem as an encouragement for the Jewish people to seek repentance in the holy city, since this would lead to the final redemption of the nation.²

Against this background, one does not have to reach far to find historical allusions to the contemporary situation. Salmon ben Yeruham writes: 'The uncircumcised beat us in order to oust us from Jerusalem by force, and separate us from the city', and further on, 'They want to evict us from Jerusalem and place a heavy iron yoke around our necks'. Yefet ben Eli is more explicit when he states in his commentary on the Psalms that 'the Byzantines do not demand that we leave all of Palestine, only Jerusalem', but further on he states that 'the Byzantines demand that we leave Jerusalem, but they shall not succeed in this.'³

Meanwhile, the only thing the Fatimids had to do was to wait for the disintegration of the anti-Fatimid alliance in the year 978. Caliph al-Aziz tried the strategy of negotiating with both Syrian and Palestinian governors and was ultimately successful despite many setbacks. The year 988 witnessed a remarkable improvement in Fatimid-Byzantine relations, when a Byzantine mission arrived in Egypt to conduct negotiations concerning the renovation of the Church of the Holy Sepulchre, which was damaged in the riots of the year 966. A peace agreement was signed, valid for seven years, stipulating that the Byzantines were bound to free all Muslim captives, that the Fatimid call – rather than the rivaling Abbasid – would be introduced in the mosque in Constantinople, and that there would be an orderly supply of Byzantine goods according to the Caliph's requirements. This agreement seems to have had a positive influence until the death of Caliph al-Aziz in October 996, when his successor al-Ḥākīm was still a minor.

2 For an overview of modern Karaite Studies: M. Polliack, Medieval Karaism, in: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. by M. Goodman, Oxford 2002, 295–326.

3 G. Tamani, La tradizione delle opere di Yefet b. Ali, in: *Bulletin d'Etudes Karaites* 1 (1983) 27–76.

The Historical Poem of Samuel the Third

The transition of caliphal power to al-Ḥākim apparently triggered much inner strife and struggle within Palestine and Syria between the Byzantines, Turks, Berbers and Arabs. The political and military situation must have been very confusing, so no immediate estimate can be made regarding the role of the Jews. It is not difficult to believe that Jews of both the Rabbanite and Karaite branches took the side of the Fatimids. Within the historical context of the early years of Caliph al-Ḥākim's rule, there is one fragmentary letter from the Cairo Genizah collection of manuscripts, now mainly housed at the Cambridge and Oxford University libraries. This fragment is from Paris and will be presented in full because of its unique contents. Part of the text is prose and part of it is poetry:⁴

לְכָבוֹד גְּדוֹלַת קְדוּשַׁת מְרָנָא וְרַבְנָא אַבְרָהָם הַחֶכֶם וְהַנְּבוֹן [...] 5
 וְאֵינִי יוֹדֵעַ אִם הִגִּיעוּ לְיָדְךָ אִם לֹא [...] 5
 אֶל יְחִשּׁוּף מִכְתָּבִי
 וְכִבֵּר הוֹגְדֵנוּ מִקִּצָּת [מֵה שְׁנוּד] עַמְּהִינְעַת שְׁנֵי הַשּׁוֹטְנִים
 אֶחָד שְׂבַמְצָרִים וְהָאֶחָד אֲשֶׁר אֶצְלָנוּ
 וְהַנְּנִי כוֹתֵבְכֶם [בְּחִירוֹתִים]
 שְׁלַח אַחֲרֵי רַבְנָא הַלֵּל וְתִלְמִידֵהוּ אוֹתָם בְּפִירוּשָׁם יָפָה יָפָה
 שְׂיֵאמַר אוֹתָם [לְפָנֵי...] 10
 רַב אַבְרָהָם וְרַב שְׂמַעְיָה [...] וְכֵן לְפָנֵי הַשֵּׁר יִשְׁמְרֵהוּ צוּר
 וְאִם יֵאמַר אוֹתוֹ לְפָנֵי הַשֵּׁר רַב מֹשֶׁה יוֹסִיף כִּי הָאֲגֵרַת הַזֶּה
 הִיא [...]

[ש... ..] / [...] / וְלִתּוֹף מִכְמָרְתָּם נָפְלוּ / מִפְּלֵת רְשָׁעִים [..לה]
 [מ...מים] / עֲרָלִים אֲדוּמִים / אֲגָגִים אַכְזָרִים / הַשְּׁטִינִי סְגוּלָה
 [ו...עין] / [...] צֶעַן / וְזֶה בְּגִבּוֹל כְּנָעַן / הַשּׁוּי אַחַת מִלֵּה
 [א...הם] / [...] [הם] / וַיִּרְחִיבוּ עָלֵי פִיָּהֶם / לַעֲשׂוֹת כָּלֵה
 [ל...רי] / וְהַפְּשִׁיטוּ עוֹרֵי / הַקִּדְרֵי אוֹרֵי וְתִאֲרִי / בְּעֶלְט וְאֶפְלָה 5
 [ב...קי] / [...] [קי] / צִרְחִי וְזַעֲקִי וְנִאֲקִי / לְמַעַלָּה עֲלֵה

4 The basic text can be found in Berlin MS A.4 (the introductory letter and the poem, lines 1–11), Paris MS IV A 209 (the poem, lines 12 ff.) with variant readings in line 12 (Berlin A.4) and 11 (Paris IV A 209). The text was previously published by Simha Asaf in the *Magnes Jubilee Volume*, Jerusalem 1938, 1–13 (the introductory letter and the poem, lines 1–11); Haim Schirmann, *Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung* 7, Jerusalem 1958, pp. 157–161 (the poem, lines 12ff.) See also Gil, *History* (s. Anm. 1) 369.

- 5 ...
 uncircumcised Edomites,
 ferocious sons of Agag,
 ill-wishers of the chosen people.
- 10 ...
 ... one on the borders of Zoan Egypt,
 and another on the borders of Canaan Palestine,
 they were equal by one word.
- 15 ...
 they opened wide
 their mouths against me,
 to cause destruction.
- 20 ...
 they flayed my skin from off me,
 they darkened my light and appearance
 by eclipse and darkness.
- ...
 ...
 my yawling, my yowling, my howling,
 ascended high.
- 25 ...
 the decree was annulled,
 ...
 he was drowned in deep water.
- 30 ...
 the tyrant and oppressor,
 the evil-doer and despot,
 day and night.
- 35 ...
 ...
 he has sated the people with wormwood,
 and he caused much grief.
- ...
 he tormented the people of Zion,

incited against the inhabitants of Acre,
40 expelled the people of Tyre.

He demolished the territory of Ashkelon,
wounded the people of Gaza,
and made the congregation of the premises (Caesarea) wander,
with a great wound.

45 He was thought of by his wickedness,
like a serpent, viper's venom,
he bites, and turns again,
and will decree

He caused every face to be appalled,
50 and he set fire ...,
... look at them,
every face

By the injustice towards a people so oppressed,
...
55 let him drink what he gave to drink:
the bowl of staggering.

He will serve on the height,
...
full of wrath,
60 with great hatred.

On them he has cast a den,
the wicked scoundrel,
whose heart is tied
by the rope of misfortune.

65 He has set forth against my people,
in deceit to wage war against me,
...
with severe punishment.

...
70 during festivals he set in full,
...
the teachers of the outstanding people.

...
75 where is the One who gives the desolates a home to live in,
...
by His hand to deliver.

...
80 he will actively try
to afflict filth and dirt
on the poor people.

And he oppressed the 'lilies' Israel
during three years,
all choice fruits,
old as well as new.

85 By a wasting sickness
I will lay hands on them forever,
an arrow has pierced his entrails
in anguish and horror.

90 Did you not strongly call
for your God to alarm Him ...?
I will increase distress,
and enlarge injustice and destruction.

His tongue has framed every deceit,
to be equal to the evil Haman,
95 blessed be the One who disposed us
of a man of violence and wrongdoing.

The day on which a victorious scream resounded,
deliverance grew,
release from infliction,
100 redemption from trouble.

At first he went out,
an infamous man was caught,
and a miserable nation was cheering,
to her King singing praise.

105 On the fourth day it was set,
at the end of the month Marheshwan,

the document was brought,
and the city rejoiced.

110 He went out to escape, but when he fled,
he was brought back against his will,
two ropes casting him forth,
and he entered at night.

There he came [... ...]'

Historical and Literary Background

The name acrostics by which the poem is structured in quatrains, each starting with one letter taken from the personal name and professional title of its composer, reveals important historical information: this document was written by Samuel bar Hosha'na who according to the acrostic signature was at the time called to be 'the fourth in line in the assembly' (*ba-revi'i ba-havurah*). That is to say, he was the person seated fourth at the Palestinian academy or *yeshivah*, and was therefore a high-ranking official within Palestinian-Jewish leadership. He was to achieve an even higher position as 'the third' (*ba-shelishi*) in the first decade of the eleventh century – the third in line right after his Excellency the President (*gaon*) and the chairman of the court of justice (*av beth din*). This Samuel bar/ben Hosha'na was also a most important and meritorious poet who composed hundreds of liturgical hymns for recitation at synagogue services. Professor Naoya Katsumata of Kyoto University succeeded in presenting an extensive study of the characteristics of Samuel's literary style and language in 2003, and a complete text edition is forthcoming.⁵ All compositions are written in a distinct type of poetic Hebrew, interspersed with expressions and words in Aramaic and Greek. His cycle of poems is linked to the liturgical calendar of Jewish holidays and Sabbaths, following the annual reading tradition of the Pentateuch in the synagogues of the Islamic East.

The text presented here is one of his very few exclusive poetic writings, without any clear liturgical affiliation or destination. A number of other epistles have

5 N. Katsumata, *Hebrew Style in the Liturgical Poetry of Shmuel Hashlishi*, Leiden-Boston 2003, esp. pp. xxix–xl. The critical edition of Samuel the Third's poetic oeuvre is being prepared by Joseph Yahalom in cooperation with Naoya Katsumata; the first volume will appear in 2011.

survived that report of his political and literary activities. Indeed, the days in which he lived were characterised by turmoil and chaos, as reflected in his own lyrics in the above-mentioned letter. This letter was dispatched to a certain Abraham who lived in the city of Fustat near or in Cairo, Egypt – probably Abraham ben Sahlan, who was the leader of one of the distinct Jewish communities in town, the Babylonian community. Another Fustat Jewish community was the Palestinian or Jerusalemite group, and there was probably a separate Egyptian-Jewish group as well, alongside the Karaite community in that city. The inner division of Jewish communities can mainly be traced back to the fact that for centuries, Palestinian and Babylonian academies represented two branches of rabbinic Jewish tradition and regulation. However, the division was not absolutely strict, since Samuel the Third, as he is usually called, developed ties with Babylonian-Jewish leadership.

The contents of the letter, particularly the composition, refer to interesting data formulated according to the conventional code of poetic Hebrew: the mentioning of ‘uncircumcised Edomites’ refers to Christians who have apparently chosen sides with the Byzantines in Syria. These Christian factions are also called ‘ferocious Agagites’; Agag was, according to I Samuel 15:8, the king of the Amalekites and the ancestor of the evil minister Haman at the Persian court, who in Esther 3:1 is introduced as Haman the son of Hamdata the Agagite and who plotted against the Jews (as mentioned in line 94). Such appellations are common in liturgical Jewish poetry as metaphors of the persistent biblical enemies of Israel, whereas their offspring are considered to be the contemporary adversaries of the Jews. The ‘one on the borders of Egypt’ and ‘the other on the borders of Palestine’ may allude to an acute political matter under the authority of Caliph al-Ḥākim, who removed some of the governors appointed by Caliph al-Aziz. One of them, a leader of the Turks and their representative at the court in Fustat, was executed in the vicinity of the river Nile (line 28: ‘drowned in deep water’). The ‘one on the borders of Palestine’ may have been the Turkish leader Manjutakin, who after a few raids in Syria retreated to Damascus. To the dismay of the Caliph, he resorted to internal warfare with an Arab battalion in Ramle, which the Caliph considered a rebellion of Manjutakin against Fatimid rule that eventually would cost him his life by execution. Samuel’s poem is rather explicit about the misfortune that befell the larger coastal cities of Tyre (the major port of the entire region of Palestine and Syria), Acre, Caesarea, Ashkelon and Gaza, to which a number of governors seem to have been removed or transferred by Caliph al-Ḥākim.

The manuscript mentions the date on which a document arrived, probably a decree of the Caliph to remove and imprison one of the leaders (it is not exactly clear whom). This date was the fourth day of the week, a Wednesday, at the end – that is, one of the last days – of the month Marheshwan, which accurately corres-

ponds with Wednesday 19 November, 1001. Samuel, therefore, is reflecting upon the terrible events of 'three years' before (line 82), a time that matches the period 997-1000 as an ominous prelude to many worse things to come for Palestine at the turn of the eleventh century.

The 'Egyptian Scroll'

Much has been said and written about Caliph al-Ḥākim and his policies during the first decade of the eleventh century, but some amazement at his decisions and deeds remains, if one considers his Christian mother and his two Christian uncles who were in office as church patriarchs in Palestine and in Alexandria. Many suggestions with regard to his political behaviour have been made in relation to the Byzantine military threat, but some of the acts against Christian and Jewish properties and sanctuaries took place as early as 1003-1004, when the Church of St. Mark in Fustat was destroyed, in the neighbourhood of the great mosque al-Rashida. This church was, according to Muslim sources, built by Christians without a permit, and on the Caliph's orders the Rashida mosque had to be extended, until it also covered a Jewish and a Christian cemetery in that area. This was a rather small act of intolerance compared to the major event by which al-Ḥākim has fallen into eternal disrepute: the destruction of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. The destruction order was issued by the Caliph to, among others, the military commander of Ramle, known as Yarukh or Yarukhtin, who dismantled the Church of the Holy Sepulchre to its very foundations and who also destroyed Golgotha and the Church of St. Constantine. All properties belonging to the Church of the Holy Sepulchre, all its pious foundations, furnishings and treasures were confiscated. Muslim sources mention 17 September, 1007, but Yahya ibn Sa'id offers the Muslim date Safar 5, in the year 400, which was 28 September, 1009. Around the same time, the demolition of some of the churches in Fustat was ordered, including a Coptic church and a Syrian Nestorian church. The situation only worsened when new edicts were promulgated in 1011-1012, about which we can be informed by a Genizah document known as 'the Egyptian Scroll'. This text provides us with another nugget of information concerning the life of Samuel the Third, who also seems to be the author of this or a similar scroll and who composed a number of hymns with the same story. He was at the time staying, or possibly residing, in Egypt. According to this rhymed text, preserved in several versions in the Genizah manuscript collection, Samuel was involved in an incident during the funeral of Paltiel, also called Putiel, the cantor ben Ephraim ben Tarasun from Fustat. According to Jewish custom, Samuel the Third and twenty-two of the mourners at the funeral of Paltiel were attacked and stoned by a group of Muslims. Not the Muslim

aggressors but the attending Jews were arrested and imprisoned. A part of the original text reads as follows:⁶

הדה מגלה אלפהא שמואל השלישי בר' הושענא נב'ע' קאלהא במצר פי זמאן אלמלך
אלפאטמי אלחאכם באמר אללה
[.....]
ויהי בימי המלך הנקרא אדונינו הדין באומר אל המלך בארץ מצרים והמושל בפנות
הארץ במערב ומזרח בצפון ובנים ותגבה מלכותו ותחזק ותאמץ ויגרם פסאז מפסא
אבותיו ואבות אבותיו
בן שלוש עשרה שנה היה במלכו וינהג את כל הממלכה ברוחב לב ובטוב שקל ולא
נצרף למשנה ולא ליועץ
במה קושרים קשרו עליו וכמה קמים קמו עליו ויפילים אלהים תחת פפות רגליו
למען כי אהב צדק וישנא רשע ויעמד שופטים בארץ ויצום לדון דין צדק ולשפוט
משפט אמת
וירחק את אנשי חמס ויסר את מתי און ויתעב את מסלפי דרך וגנויי מפעל
ויאהב את מתי שקל ואת יצוב המשפט ואת דרך הטוב
ויהי מרוב אהבתו לצדק ויצב עדים נאמנים לגרדון ולקלילות ולמשוטטי לילה אשר
לא עלה על לב מלך ולא קדמו בזה כל שלטון
ויודע לכל כי אין חפצו לא בכסף ולא בזהב ולא בגויל ולא בעושק ולא במרוצה
ויהי היום ביום שלשה לחודש שבט בשנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושבעים ושתים
ליצירת עולם
היא שנת אלה ושלוש מאות ועשרים ושלש להפסק הנבואה והיא שנת תשע מאות
וארבעים ושלוש לשממות נה קודש
ויאסף איש מחנני הקהל ושמו פוט(ו) יאל ויקבצו ישראל לגמול לו חסד וישאו את
מטתו ויעברו באחד השוקים בדרך אשר יוצא אל בית הקברות
ויקנאו בם אספסופי מצרים ויסקלום באבנים ויקללום וירגישו עליהם ויחוקקו עליהם
חקקי און ויקתבו עליהם כתובי עמל
וילשינו עליהם ויקרצו עין וילעיבו וילעיגו וילעיוזו ויהותתו ויבקשו להאבידם ויהמיון
זה עם זה וישאו ראש
וישלח הפקה נוגשיו ומוכסיו וגם... הפליל] שלוחיו ורציו ויפצרו בעם בשוכם מאחרי
המטה ויכתרום וירדיפום וירדכום ויעוללום במסילות
ויבהלו העם וינוסו אל נפשם מהם ברחו מהם נחבאו מהם השחידו ממון מהם הפשיטו
בגדיהם מהם השלכו לבור ומהם רותקו ידיהם ומהם תובלו רגליהם

6 Gil, History (s. Anm. 1) 376f.

וַיִּלְקֻטוּ מִן הָעָם עֲשָׂרִים וּשְׁלֹשָׁה אִישׁ וַיֹּאסְפוּם אֶל מִשְׁמֶר בִּשְׁנֵי כָלָאִים וַיַּגְדֵּל כְּאִיבּוֹם
 לִינִים רַעֲבִים גַּם צָמְאִים וַיִּקְחוּ מִקְצֵת בַּגְדֵיהֶם עַל מָכֶס נְגִישָׁתָם
 וַיְהִי בָהֶם מִבְּנֵי סִנְהֶדְרִין אִישׁ זָקֵן וְשֶׁבַע עָנִי וְנִכְה רֹחַ יָרָא אֱלֹהִים וְהוּא שְׁלִישִׁי בַחֲבוּרָה
 וּשְׁמוֹ שְׁמוּאֵל בֶּן(ו)ר הוֹשַׁעְנָה
 וַיִּשְׁפִּימוּ בַבֹּקֶר בַּיּוֹם הַשְּׁנִי בְּאַרְבָּעָה יָמִים לַחֹדֶשׁ שָׁבַט וַיּוֹצִיאוּם בְּבֵהל גָּדוֹל בְּחִיל
 וּבִרְתֻת בְּשִׁלוֹשׁ שָׁעוֹת מֵהַיּוֹם
 וַיִּמְשְׁכוּם וַיִּרְצוּם בְּשׂוֹקִים וַיְסֻבּוּם וַיְסֻבּוּם וַיִּקְיִפוּם הַמוֹנִים הַמוֹנִים אֶלְפִים וּרְבּוּבוֹת
 וְתַהוֹם מְצָרִים עֲלֵיהֶם וְתַבְקַע הָאָרֶץ לְקוֹלָם
 וַיִּתְאַסְפוּ עוֹד אַחֲרֵיהֶם כָּל עָרִיץ וְכָל פָּרִיץ וְכָל נִקְלָה וְכָל נִבְזָה וַיַּחֲרִפוּם וַיַּגְדִּפוּם
 וַיַּעֲתִירוּ עֲלֵיהֶם בְּדַבְרֵיהֶם וַיּוֹבִילוּם מִמוֹשָׁכִים אֶל מְקוֹם הַהָרָג וַיַּעֲרִימוּם אֶת מְלִבּוּשֵׁיהֶם
 וַיַּעֲרִידוּם בְּזַעַף וּבְזַעַם לְמַעַן הָרְגֵם כּוֹלֵם בֵּת אַחַת
 וַיְהִי בְּהוֹל(ו)כֶּם עֶשֶׂר אַמּוֹת וְהִנֵּה קוֹל אַחֲרֵיהֶם הִשִּׁיבוּם אֶל אֶרְמוֹן הַמֶּלֶךְ וַיְהִי מִקְצֵת
 הַנוֹגְשִׁים מוֹשָׁכִים אֶל הַמִּטְבָּח וּמִקְצֵתָם מוֹשָׁכִים אֶל הָאֶרְמוֹן
 וַיִּצְוֶה הַמֶּלֶךְ וַיִּנְהָגוּם אֶל הַמִּשְׁמֶר אֲשֶׁר פָּנִימָה בְּאֶרְמוֹן הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲנוּ בַּכָּבֶל רִגְלָם עַד
 בְּרֹזֶל כְּאֵה נִכְשָׁם
 וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם צָר לָהֶם עַד לְמָאֹד וַיִּתְחַבְּאוּ בְּבָתִּים וּבְמִטְמוֹנוֹת וְלֹא יָכֻלוּ
 לְצֵאת וּלְבוֹא וַיּוֹצְדוּ צַעֲדֵיהֶם וּתְצָר לָהֶם
 וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי הַמִּדְיָנָה לְשָׁלֹל הוֹנֵם וּלְאַבֵּד נַפְשוֹתָם וּלְהַשְׁמִידָם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה וַיִּפְּנוּ
 לְזִמּוֹן וְאִין עוֹזֵר וַיִּבִּיטוּ לְשְׁמָאֵל וְאִין סוֹמֵךְ
 וַיִּתְאַבְּלוּ וַיִּאֲנָחוּ וַיִּצְאָקוּ וַיִּצְוּמוּ וַיִּכְפוּ הֵמָּה נְשִׁיהֶם וּבָנוֹתֵיהֶם עַד מַעֲוָבוֹתֵיהֶם
 וּמִנִּיקוֹתֵיהֶם
 וַיַּגְדֵּל פַּחַדָם וְתַעֲצָם חֵיתָתָם וְלֹא מִצָּאוּ עֲצָה וְלֹא מַעֲנָה לְהַשִּׁיב
 וְתַאֲמָנָה נֶפֶשׁ עֲנִיָּהֶם וְאַבְיוֹנֵיהֶם וּמִקְצֵת נְשִׁיהֶם וּנְעָרֵיהֶם וּמִקְרֹו נַפְשוֹתֵיהֶם
 וַיִּשְׁפִּימוּ בַבֹּקֶר בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי וַיִּפִּילוּ נִכְשָׁם וַיִּתְאַבְּקוּ לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲלוּ עֹפֶר עַל
 רֹאשָׁם וַיַּצְעֲקוּ וַיִּקְרָאוּ בְּחֻזָּקָה לְאֱלֹהִים וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ וַיֹּאמְרוּ הוֹשִׁיעָה אֲדוֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ
 וַיְהִי כִּי נִשְׁמָעָה צַעֲקוֹתָם לִפְנֵי אֲדוֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ וַיַּדַּע מִכְאוּבָם וְאַנְחַת רוּחָם וַיִּרְחַם עַל
 דִּלּוֹתָם וַיִּשָּׂא אֱלֹהֵינוּ אֶת לְבוֹ וַיַּחֲסֵם עֲלֵיהֶם כִּי לֵב הַמֶּלֶךְ בָּיַד יְיָ כַּפְלָגִי מִיָּם עַל כָּל אֲשֶׁר
 יִחַפֵּץ יִטּוֹנִי
 [.....]

It was on a Tuesday, the 3rd, in the month of Shebat 4772 *anno mundi* (31 December, 1011),

this is the 1323-rd year of the ceasing of prophecy,
 the 943-rd year of the destruction of the sanctuary Temple,
 and Paltiel died, one of the cantors of the community,
 and Jews gathered to pay him respect,

and they carried his bier,
and they passed on to one of the markets on their way to the cemetery.

The riffraff of Egypt chased after them,
they threw stones, and cursed them,
issued iniquitous decrees against them,
and kept writing about oppression.

They have sent reports about them,
they harassed them, and insulted them,
mocked them, and ridiculed them,
and tried to kill them; they shouted and boasted.

The governor did send his officers and publicans,
he permitted his deputies to do evil,
they attacked the people when they appeared from behind the bier,
they surrounded them, chased them, followed them, and maltreated
them in the streets.

The people were terrified and fled for their life,
some escaped, and some were hiding,
some paid money, and some took off their cloths,
some were put into the dungeon, and some were chained by hands and feet.

They gathered from the group twenty-three men,
and took them into custody in two prisons,
their suffering was great: they were tired, hungry and thirsty;
some of their cloths were taken as a ransom.

Among them was one of the members of the Sanhedrin,
an old and grey man, poor and invalid but fearing God.
He was the third in the assembly,
and his name was Samuel bar Hosha'na.

In the morning of 4 Shebat they came to fetch them,
and dragged them to the market streets,
numerous people gathered around them,
and Egypt was in turmoil, the earth was split by their noise ...

They were about to be brought to the place of execution,
when the king ordered them to be put into custody within the palace ...

On the morning of the 5th of Shebat they supplicated,
and bowed in the dust before the royal gate,
they have put dust on their heads and cried loudly to God,
and prostrated themselves and said: Save us, O our Lord the King!

And when the screaming was heard by our Lord the King,
He knew their pain and sighing, and He felt compassion for them,
and God turned His heart to show mercy on them,
because the King's heart is in the hand of God a stream of water; he turns
it wherever he will.

This is how Caliph al-Ḥākim is depicted in a way reminiscent of the story in the book of Esther. According to the Scroll, al-Ḥākim is supposed to have uncovered the falseness of the testimonies of those who witnessed the incident during the funeral. Thereupon all prisoners were released and their belongings were given back. Similar to the biblical Mordechai, al-Ḥākim sent letters to all cities in the kingdom to prevent the killing of the Jews. Those who were liberated blessed the king and pledged absolute loyalty to him, and promised to join his armies and to fight for him wherever he wanted them to combat. Then the group joined the other Jews in the city of Fustat and they all went to the great synagogue, took out the scrolls of the Pentateuch, praised God in hymns of thanksgiving, and extended blessings to the king.

The text of the Egyptian Scroll emphasizes the positive role of the Caliph, who in a florid Judaeo-Arabic opening phrase is cheered as 'the Fatimid king al-Ḥākim, the one who judges by the order of God Arabic: *al-hakim bi-amri-llah*'. The ensuing poetic lines in eloquent Hebrew describe the Caliph in equal terms:

The king who is our lord,
who judges by the order of God (חֲדָן בְּאֻמֶּר חֵאל),
he rules in the land of Egypt,
and he governs the corners of the earth in West, East, North and South.

His kingship was eminent and powerful,
his throne was more exalted than the throne of his fathers and ancestors.
When he was thirteen years old, he became king,
and he governed the kingdom with benevolence and wisdom;
he did not need assistance or advice.

Some conspirators plotted against him,
and quite a few adversaries rebelled against him,

but God has subjugated them under the hole of his feet,
because he loved justice and hated evil.

He appointed judges in the land,
and commanded them to judge in righteousness and to sentence truthfully.
He removed unjust people, and he has put aside sinners,
and he detested imposters and deceivers.

He loved wise men, the solidness of justice, the right way.
Because of his great love for justice,
he established loyal witnesses for murder, crime, sneaking around at night;
no previous king had thought of it,
no earlier ruler practised it.

Everybody knew that he was not pleased
with money, gold, stolen goods, oppression or competition.

Epilogue

Was this just conventional politeness on the part of the author, who included this encomium in an attempt to justify a ruler who may have decided to spare the lives of Jews in this unique incident? The same al-Ḥākim ordered the distinguishing clothing that Jews and Christians were obliged to wear, and he issued a decree about wooden blocks that must hang from their necks, from which they could only be exempted by conversion to Islam. According to a letter from Elhanan ben Shemariah, whose father was the leader of the Fustat Jews, to the community in Jerusalem, dated 1013, it is said that many Christians and Jews left behind their creed and dropped their religion. The atmosphere was tense and the oppression was severe, as one can conclude from this letter. Elhanan depicts the edicts which had been imposed on the Jews of Fustat and other Egyptian cities as a payment for their sins. A number of synagogues in Fustat were destroyed and scrolls of the Pentateuch were desecrated. The same decrees were also in effect in Palestine, where around the year 1013–1014, synagogues and churches were dismantled.⁷ There is much debate about the duration of the anti-Christian and anti-Jewish campaign, but Jewish sources mention that a restoration of ‘holy property’ (Hebrew: *heqdes*, Arabic: *waqf*) took place in the years 1016–1020. It seems that community life in Fustat returned to normal rather quickly, by the end of 1016. Interestingly enough, somewhere between September 1015 and

⁷ Gil, *History* (see note 1), pp. 377–378.

August 1016 an earthquake struck Jerusalem, which toppled the dome of the Dome of the Rock, the so-called Omar Mosque. Presently, there remains inside the Dome of the Rock an inscription which testifies to the restoration of the building in the year 1032 during the rule of Caliph al-Zahir, the successor of al-Ḥākim who took power in 1021, the year of al-Ḥākim's assassination.

The harmful side-effects of the burning of the Church of the Holy Sepulchre for the Jews were strongly felt in Europe, where in many instances they were evicted from their towns and countries. The chronicle of Ademar de Chabannes tells the story that the grave of the Messiah was desecrated by the Jews and the Saracens alike.⁸ Rodulphus Glaber, or Rudolph the Bald, from Cluny says in his chronicle that Jews prompted the ruler of Egypt (defined as the *princeps* of Babylon) to demolish the Church of the Resurrection and other churches. It is speculative but somewhat attractive to believe that these anti-Jewish and anti-Muslim actions on the part of the Christians in the West are the first spark of a much greater fire, the enterprise of the First Crusade in the last years of that same eleventh century.⁹

When al-Ḥākim withdrew his decrees is not quite clear, but some Arabic sources report on the Caliph's permission to forced converts to return to their original religions, an act that was strictly forbidden according to Islamic law. Whatever the case may have been, al-Ḥākim himself granted numerous requests to rebuild synagogues, churches and monasteries throughout Egypt and other countries. In addition, Palestine entered into a few years of relative political calm. What eventually happened with Samuel the Third is unknown; he may have returned to Jerusalem in order to continue his position in the Sanhedrin, or he may have stayed in Egypt. Some of his Hebrew hymns describe the incidents of 1011–1012 with reference to Samuel ben Hoshā'na 'of blessed memory'. He probably died that same year, 1012, but his epistolographic and hymnographic oeuvre, of which the major part has been discovered in the Genizah and prepared for online consultation and edition, reveals his great significance in the attempt to understand the confusing period of Caliph al-Ḥākim's rule.

8 D. F. Callahan, *The Cross, the Jews, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in the Writings of Ademar of Chabannes*, in: *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Ages, A Casebook*, ed. by M. Frassetto, New York 2006, 15–23; R. Landes, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989–1034*, Harvard 1998.

9 S. P. Hueston, *Rodulphus Glaber, A window into the eleventh century*, Washington 1997; A. T. Jotischky, *The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade*, in: *Crusades 7* (2008) 35–57; see also J. Fried, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, in: *DA 45* (1989) 381–473; M. Frassetto (ed.), *The Year 1000, Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, Basingstoke 2002.

Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems für das orthodoxe Christentum

JOHANNES PAHLITZSCH

I

Die orthodoxe Jerusalemidee beruhte zunächst auf den zentralen Bibelstellen, also vornehmlich Ezechiels Beschreibung des Neuen Jerusalems, das dem Volk Israel in der babylonischen Gefangenschaft verkündet wird, auf den Paulus-Briefen sowie der Offenbarung des Johannes. Auf dieser Grundlage haben sich ganz unterschiedliche Konzepte herausgebildet. Ezechiels neues Jerusalem ist die Verheißung Gottes an sein Volk als Lohn dafür, daß es sich wieder dem alten, richtigen Glauben zuwandte. Dieses neue Jerusalem ist also vor allem als Wiederherstellung des alten gemeint, es ist somit fest in der Geschichte verankert.¹ In der Offenbarung des Johannes (Apk. 21–22) ist dagegen von einem ganz und gar himmlischen Jerusalem die Rede, das erst am Ende der Zeit mit der Wiederkunft Christi vom Himmel herabkommen wird.²

Dieses Neue Jerusalem der Apokalypse stellt, wie Gregor von Nyssa betont, den endzeitlichen, paradiesischen Zustand dar. Die quadratische Anlage steht für die Perfektion der goldenen, mit Edelsteinen geschmückten Stadt. Hier fließt der Strom des Lebens, hier steht der Baum des Lebens. Einen Tempel wiederum gibt es nicht, denn Gott selbst ist der Tempel und der Tempel ist in uns.³

-
- 1 Den Kern der Darstellung Ezechiels bildet die Beschreibung des zukünftigen Tempels, Ezechiel Kap. 40–46. Jerusalem selbst wird nur sehr knapp beschrieben: Ezechiel 40, 2 und 48, 30–35.
 - 2 B. Kühnel, Irdisches und himmlisches Jerusalem in den jüdischen, christlichen und islamischen Darstellungen der Heiligen Stadt, in: Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Bagdad – Jerusalem – Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute. Katalogbuch in drei Bänden zur Ausstellung in Rathaus, Dom und Domschatzkammer in Aachen vom 30. Juni bis 28. September 2003. Bd. 2: Jerusalem, hg. von W. Dreßen – G. Minkenberg – A. C. Oellers, Mainz 2003, 42–47, 42; M. C. Carile, Constantinople and the Heavenly Jerusalem?: Through the Imperial Palace, in: *Byzantinistica, Serie 2*, 8 (2006) 85–104, 92f.; R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992, 55f.
 - 3 J. Karavidopoulos, Jerusalem in the Orthodox Theological Tradition, in: *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) 189–200, 193–195; E. Parish Sanders, Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 90–103, 93–100.

Paulus wiederum stellt im Brief an die Galater (4, 25f.) sehr deutlich das irdische Jerusalem, „das in Knechtschaft lebt“, dem „oberen Jerusalem“, das frei und „unsere Mutter“ sei, gegenüber. Im Hebräerbrieft 12, 22 wird ausdrücklich das himmlische Jerusalem (*Hierousalēm epouranios*) als Stadt des lebendigen Gottes und als Heimstätte der Gläubigen bezeichnet. Diesem himmlischen Jerusalem als Mutter entstammen nun die Gläubigen als deren Kinder.⁴ Insofern wurde in der orthodoxen Exegese von Origenes über Eusebios bis zu Johannes von Damaskus das himmlische Jerusalem mit der aus lebendigen Steinen gebauten Kirche gleichgesetzt.⁵ Das irdische Jerusalem ist für Origenes nur ein Schatten der himmlischen Wirklichkeit. Auch Melito von Sardes aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts betont: „The Jerusalem below was precious, but it is worthless now because of the Jerusalem above.“⁶

Diese verschiedenen Ansätze wurden in der orthodoxen Exegese der ersten Jahrhunderte fortgeführt, ohne dass sich daraus ein einheitliches Bild ergeben hätte. So deutet Eusebios die neu errichtete Anastasis Konstantins als Neues Jerusalem, das dem alten Jerusalem, dem Tempel, gegenüber liege. Dieses sei aufgrund der Schuld der Juden an der Kreuzigung Christi zerstört worden. Die Anastasis sei dagegen nach Eusebios, „vielleicht“ das Neue Jerusalem, das in den Prophezeiungen angekündigt wird.⁷ Eher als auf das paradiesische Jerusalem der

4 Karavidopoulos, Jerusalem (s. Anm. 4) 193–195; 196–198.

5 Karavidopoulos, Jerusalem (s. Anm. 4), 195f., 156. N. Brox, Das „irdische Jerusalem“ in der altchristlichen Theologie, in: *Kairos* 28 (1986) 152–173.

6 Melito von Sardes, Peri Pascha, in: Ders., On Pascha and Fragments, hg. u. übers. v. S. G. Hall, Oxford 1979 (*Oxford Early Christian Texts*), cap. 45, v. 290f.; Karavidopoulos, Jerusalem (s. Anm. 3) 191f.; R. L. Wilken, Loving Jerusalem Below: The Monks of Palestine, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality (s. Anm. 4) 240–250, 249. S. auch L. Perrone, The Mystery of Judaea (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality (s. Anm. 4) 221–239, 223–228. Johannes von Damaskus setzt die Heiligen Stätten mit den Bildern gleich. Durch sie kann Gott erkannt und vergegenwärtigt werden. Das irdische Jerusalem fungierte als Abbild des himmlischen, Wilken, Loving (s. selb. Anm.) 246.

7 Eusebios von Caesarea, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (De vita Constantini), hg., übers. u. komm. v. P. Dräger, Oberhaid 2007 (*Bibliotheca Classicorum* 1), c. 33, 1f., 198 (gr.), 199 (dt.): „... und an dem Zeugnis des Heilands selbst wurde nun das neue Jerusalem errichtet, im Angesicht des seit alters berühmten, das nach der Befleckung durch herrentötenden Mord, in äußerster Verlassenheit gestürzt, Strafe für seine unfremden Bewohner gezahlt hatte. Diesem gegenüber also erhöhte der Kaiser den Sieg des Heilands über den Tod mit reichem und üppigem Ehrgeiz, als ob dieses vielleicht wohl das durch prophetische Orakel verkündete frische und neue Jerusalem wäre, über das lange Reden Unzähliges durch göttlichen Geist orakelnd preisen.“

Offenbarung dürfte Eusebios hier auf das Neue Jerusalem Ezechiels anspielen. Auf dieser Grundlage konnte Jerusalem Anerkennung als christliche Heilige Stadt, als Zeichen der Überwindung des Alten, des Judentums, durch das Christentum erlangen.⁸ Bis zur arabischen Eroberung 638 trug die Bautätigkeit der Kaiser und Kaiserinnen, neben Konstantin wären Eudokia und Justinian an erster Stelle zu nennen, zur Ausbildung der Jerusalemverehrung wesentlich bei.⁹

Hieronymus, der sich selbst in Bethlehem niedergelassen hatte, hebt ebenfalls die Heiligkeit des irdischen Jerusalems hervor, um aber gleichzeitig zu betonen, daß der Heilige Geist überall sei. Der Tempel, der Heilige Geist, das Königreich Gottes ist in uns. Auch wer nicht Jerusalem besucht, kann in das Paradies gelangen. „Nicht in Jerusalem gewesen zu sein, sondern gut in Jerusalem gelebt zu haben, ist lobenswert“, schreibt Hieronymus an Paulinus von Nola.¹⁰

Stärker der Ansicht des Paulus folgt dagegen Gregor von Nyssa im 4. Jahrhundert. Zunächst betont er in seinem zweiten Brief, dass Christus die Pilgerfahrt nach Jerusalem nie vorgeschrieben habe, warum sollte man sich also darum bemühen? Vielmehr sei die Pilgerfahrt nach Jerusalem schädlich für die, die ein frommes zurückgezogenes Leben gewählt haben, da die Reise viele Gefahren und Versuchungen mit sich brächte. Besonders warnt Gregor Frauen vor den Herbergen des Orients. Worin bestünde aber der Nutzen einer Pilgerfahrt nach Jerusalem, sei man Gott dort näher, woanders aber entferne man sich von ihm? Ganz im Gegenteil, gebe es in Jerusalem doch keine Form von Unfreiheit, die dort nicht gewagt würde! Gregor hatte zwar selbst Jerusalem besucht, er entschuldigt sich aber damit, daß er dort kirchliche Angelegenheiten zu regeln hatte. Er habe durch die Reise keine neuen Einsichten gewonnen. Daß Christus der wahre Gott ist, habe er schon vorher bekannt. Ebenso habe er an die Menschwerdung

8 J. Prawer, Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages, in: Gli Ebrei nell'alto medioevo. 30 marzo–5 aprile 1978, Bd. 2, Split 1980 (*Sett* 26), 739–812, 754–756; s. auch Perrone, *Mystery* (s. Anm. 6), 228f.

9 Wilken, *Land* (s. Anm. 2) 183–192. Die Rolle Konstantins betont J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, 314. Nach der arabischen Eroberung nahm das kaiserliche Engagement wiederum stark ab, so dass sich die Bedeutung des irdischen Jerusalems für die kaiserliche Ideologie verringerte, B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, in: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origins*, hg. v. M. A. Amir-Moezzi – J. Scheid, Turnhout 2000 (*Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses* 110), 51–70, 53f.

10 Hieronymus, *Ad Paulinum Presbyterum*, in: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae*, T. 1: *Epistulae I–LXX*, hg. v. I. Hilberg, Wien – Leipzig 1910 (Ndr. 1961) (*CSEL* 54), Brief 58, Kap. 2, 3, S. 529. Prawer, *Perspectives* (s. Anm. 8) 762–764; Brox, *Das „irdische Jerusalem“*, 170–172; Perrone, *Mystery* (s. Anm. 6) 230–236; S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992 (*Historia-Einzelschriften* 72), 232.

geglaubt, ohne vorher in Bethlehem gewesen zu sein, und an die Auferstehung, ohne das Grab gesehen zu haben. Der Zustand der Seele entscheide über die Nähe zu Gott, nicht der Ort.¹¹ „Uns“, sagt Gregor, „brachte die Reise nur insoweit Nutzen, daß wir aus dem Vergleich erkannten, daß die Zustände bei uns [in Kappadokien] weitaus heiliger als die in der Ferne sind!“¹²

Im 5. Jahrhundert vertritt Johannes Chrysostomos eine ähnliche Auffassung, auch wenn er sie nicht in der selben Schärfe und Ausführlichkeit formuliert. Für ihn gilt, daß Christen keine Stadt auf Erden hätten, Gott sei der Baumeister ihrer Stadt.¹³ In seinem Kommentar zu den Psalmen kommt seine Haltung sehr deutlich zum Ausdruck. Das eigentliche christliche Jerusalem liege im Inneren, in uns selbst. Aus pädagogischem Interesse widmet er sich dennoch ausführlich der historischen Interpretation, also der Beschäftigung mit dem irdischen Jerusalem. Dies dient ihm aber nur dazu, den Christen verständlich zu machen, wie Gott die Menschen zum Glauben führt. So habe Gott die Juden durch das Exil und die damit verbundene Sehnsucht nach ihrer Heimat, dem irdischen Jerusalem, wieder auf den rechten Weg gebracht und in ihrem Glauben gestärkt. Für die Christen sei aber das himmlische Jerusalem das Ziel. Das alte Jerusalem werde somit durch das Neue Jerusalem ersetzt. Während die Juden an einem bestimmten Ort, dem Tempel, Gott anrufen, könnten die Christen dies überall tun. Nicht der Ort, die Art des Gebetes sei ausschlaggebend.¹⁴

II

Damit soll nun das Vorhandensein einer ausgeprägten orthodoxen Jerusalemfrömmigkeit nicht geleugnet werden.¹⁵ Dennoch sollte gezeigt werden, in

11 Gregor von Nyssa, Briefe, eingel., übers. und erläutert v. D. Teske, Stuttgart 1997 (*Bibliothek der griechischen Literatur* 43), Brief 2, 39–42.

12 Gregor von Nyssa, Briefe (s. Anm. 11) 42. B. Bitten-Ashkelony, The Attitudes of Church Fathers toward Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality (s. Anm. 4) 188–203, 194–201; B. Flusin, Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine, in: Lieu sacrés, lieux de culte, sanctuaries. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques, hg. v. A. Vauchez, Rom 2000, 119–132, 127f.

13 Johannes Chrysostomos, Homilia XVIII, Ad Populum Antiochenum, in: PG 49, col. 177.

14 L. Brottier, L'image de Jérusalem dans les 'Interprétations des psaumes' de Jean Chrysostome, in: Le Psautier chez les Pères, Straßburg 1994 (*Cahiers de la Biblia Patristica* 4), 167–195, 190–194.

15 Zu den verschiedenen Formen dieser Jerusalemverehrung s. den Beitrag von T. Pratsch in diesem Band. Dennoch war die Haltung der Byzantiner zur Jerusalem-

welchem Maße die Stellung des irdischen Jerusalems von den Kirchenvätern relativiert wurde. Die verschiedenen, mit der Idee des Neuen Jerusalem verbundenen byzantinischen Vorstellungen wurden aber nicht nur auf das geographische Jerusalem bezogen oder in Abgrenzung zu diesem entwickelt, sondern schon sehr früh auch auf Konstantinopel übertragen. Auch hier muß man grundsätzlich ein irdisches Neues Jerusalem von einem himmlischen unterscheiden, auch wenn sich im konkreten Fall beide Vorstellungen durchaus nicht immer klar voneinander trennen lassen. So wird etwa Konstantinopel von Konstantin VII. Porphyrogennetos im 10. Jahrhundert *nea Hierousalēm* genannt. *Hierousalēm* ist zwar einerseits nicht die übliche Bezeichnung für das geographische, „alte“ Jerusalem (*Hierosolyma*), sondern entspricht dem Neuen Jerusalem der Offenbarung. Andererseits wird die Identifizierung mit dem himmlischen Jerusalem insofern vermieden, als daß dieses in der Offenbarung des Johannes *kainē Hierousalēm* (Apk. 21,2) genannt wird.¹⁶ Es scheint mir hier also eine bewußte Wortwahl vorzuliegen, um Konstantinopel als Neues, aber irdisches Jerusalem zu definieren.

Der erste Beleg für einen Vergleich Konstantinopels mit Jerusalem liege in der im 6. Jahrhundert verfaßten Vita des Styliten Daniel vor. Dort heißt es, der Heilige habe auf dem Weg nach nach Jerusalem einen alten Mönch getroffen, der ihm folgenden Rat gab: „Verily, verily, verily, behold three times I adjure you by the Lord, do not go to those places, but go to Byzantium and you will see a second Jerusalem, namely Constantinople; there you can enjoy the martyrs’ shrines and the great houses of prayer.“¹⁷ Daniel ließ sich daraufhin tatsächlich in einem Vorort Konstantinopels nieder, um als Stylit ein ganz der Askese gewid-

wallfahrt doch eine ganz andere als die der lateinischen Christen, wie E. Patlagean, *Byzantium’s Dual Holy Land*, in: *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer*, hg. von B.Z. Kedar – R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem – London 1998, 112–126, 114, betont. Für die Orthodoxen stellte eine Reise in das Heilige Land, das ja geprägt war von der ehrwürdigen und lebendigen Tradition des palästinensischen Mönchtums, eher eine Gelegeheit zur Askese dar. In diesem Sinne kommt auch der Gattung der Pilgerführer in der byzantinischen Literatur eine geringe Bedeutung zu, dazu allgemein A. Külzer, *Peregrinatio graeca in terram sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1994 (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 2).

16 Anlässlich der Translation der Reliquien des Gregor von Nazianz nach Konstantinopel: B. Flusin, *Le Panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien*, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 728, in: *REB* 57 (1999) 5–97, c. 25, 60f.; Flusin, *Construire* (s. Anm. 9) 67 m. Anm. 68.

17 Vita Daniels des Styliten, in: Hippolyte Delehaye, *Les Saints stylites*, Brüssel 1923 (*Subsidia Hagiographica* 14), 1–94, c.10, 10–12; engl. Übers. in: E. Dawes – N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948 (Ndr. London 1977), Kap. 10, 12–13.

metes Leben zu führen. Von einem Besuch der Heiligtümer der Hauptstadt wird allerdings nichts berichtet.¹⁸

Wie Robert Ousterhout festgestellt hat, ist Jerusalem hier eher als eine nahe-
liegende Metapher für eine heilige Stadt, nicht als ein typologisches Modell zu
verstehen. Während Konstantinopel nämlich schon aus politischen Gründen als
Hauptstadt des Reiches die Führungsrolle in der orthodoxen Kirche zufiel, fehlte
der Stadt eine eigene, sie heiligende Tradition. Dieser Mangel sollte vor allem ab
dem 5. Jahrhundert durch die Überführung einer Vielzahl von Herren- und
Marienreliquien und Reliquien des Alten Testaments wie etwa dem Stab Moses,
der Bundeslade, den Gesetzestafeln und den Trompeten, die vor Jericho einge-
setzt wurden, behoben werden.¹⁹ Hatte Konstantin noch eine „Aufgabenteilung“
zwischen Jerusalem als religiösem und Konstantinopel als politischem Zentrum
vorgesehen, wurde die Hauptstadt nun durch diese Translationen sowie die
Errichtung zahlreicher Kirchen und Klöster auch zum religiösen Mittelpunkt des
Reiches und somit zu einem Neuen, aber eben irdischen Jerusalem.²⁰

Tatsächlich gab es aber auch konkrete Kopien des Heiligen Grabes in Kon-
stantinopel. Zumindest heißt es von zwei Kapellen des 5. Jahrhunderts, sie seien
in Nachahmung des Grabes Christi angelegt worden, nämlich das Martyrium der
Heiligen Karpos und Papylos²¹, sowie die Theotokos tou Kouratoros-Kirche,

18 R. Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem*, in: *Ierotopija. Sozdanie sakral'nych prostranstv v Vizantiii Drevnej Rusi* (Hierotopy: The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia), hg. v. A. M. Lidov, Moskau 2006, 98–116, 98f.

19 Dies kommt besonders bei einem Bericht des Sokrates über eine von Theodosios II. veranstaltete Prozession zum Ausdruck; Sokrates, *Historia Ecclesiastica*, hg. v. G. C. Hansen, Berlin 1995 (*GCS, N.F. 1*), 370. Ousterhout, *Sacred* (s. Anm. 18) 100–103.

20 G. Dagron, *Naissance d'un capitale. Constantinople et ses institutions de 330 á 451*, Paris 1974 (*Bibliothèque Byzantine 7*), 409; A. M. Orselli, *Lo spazio dei santi*, in: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Bd. 2, Spoleto 2003 (*Sett 50*), 855–890, 864f. S. auch W. Brandes, *Byzantine Cities in the Seventh and Eighth Centuries – Different Sources, Different Histories?*, in: *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hg. v. G. P. Brogiolo – B. Ward-Perkins, Leiden – Boston – Köln 1999 (*Transformation of the Roman World 4*), 25–57, 28f. Für eine Zusammenstellung der Reliquien, wie sie sich aus den Beschreibungen russischer Konstantinopelreisender ergibt, s. K.-D. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976 (*Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 24*), 207–209.

21 Die Kirche soll von Helena, der Mutter Konstantins, errichtet worden sein: J. P. Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte. Ausgewählte Texte über die Kirchen, Klöster, Paläste, Staatsgebäude und andere Bauten von Konstantinopel*, Wien 1897 (*Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit; N.F. 8*), 134. Ich danke V. Tsamakda für diesen und viele andere Hinweise.

die für die Aufnahme von Reliquien von Lazarus, Maria und Martha errichtet wurde.²² Allerdings ist die Identifizierung beider Bauten nicht gesichert. Trifft die Zuschreibung des Martyriums der Heiligen Karpos und Papylos zu, so scheint hier ein überwölbter Bau mit Umgang vorgelegen zu haben, der wohl als Kopie des Aediculums gelten kann.²³ Was die in der Theotokos tou Kouratoros-Kirche aufbewahrten Reliquien betrifft, so fällt auf, daß sie keinen besonderen, expliziten Bezug zum Heiligen Grab haben! Vielmehr scheint hier die Kopie des Heiligen Grabes allgemein für Jerusalem und das Heilige Land gestanden zu haben.²⁴

Die relativ bescheidenen Kopien des Heiligen Grabes stellen nur einen Nebenaspekt dar. Wichtiger sind die im 6. Jahrhundert errichteten monumentalen Kirchen des Heiligen Polyeuktos und der Hagia Sophia. Während die Polyeuktos-Kirche von Juliana Anicia, der Enkelin Valentinians III., in den von Ezechiel angegebenen Maßen des Tempels ausgeführt wurde, scheint die Hagia Sophia in Konkurrenz dazu ebenfalls als neuer Tempel gedeutet worden zu sein. In beiden Fällen verglichen sich zudem die Bauherren mit Salomon, dem Erbauer des jüdischen Tempels, den sie mit ihren Werken übertroffen hätten!²⁵

Der Kleriker der Hagia Sophia Theodoros Synkellos geht in seiner 627 verfaßten Predigt für den ersten Jahrestag der Belagerung Konstantinopels durch die Awaren sehr viel weiter. Die ganze Predigt ist davon bestimmt, die Belagerung in einen biblischen Kontext zu stellen. Unter Verweis auf Ezechiels Prophezeiung

R. Janin: *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, Teil 1: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, Bd. 3: *Les églises et monastères*, 2. Aufl., Paris 1969, 279.

22 Janin, *Géographie* (s. Anm. 21) 191f.; A. Van Millingen, *Byzantine Churches in Constantinople*, London 1912 (Ndr. London 1974), 265.

23 S. unter www.arkeo3d.com/byzantium1200/carpos.html, Stand: 9.3.2010, eine Rekonstruktion dieser Kirche.

24 R. Ousterhout, *Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage*, in: *Blessings of Pilgrimage*, hg. v. dems., Urbana 1990, 108–124, 112, 114; ders., *Sacred* (s. Anm. 18) 107.

25 Zu St. Polyeuktos s. M. Harrison, *Ein Tempel für Byzanz. Die Entdeckung und Ausgrabung von Anicia Julianas Palastkirche in Istanbul*, Stuttgart 1990; zur Widmungsinschrift, wonach die Stifterin mit Ihrem Bauwerk Salomon übertroffen habe, s. a. a. O. 28–35. Der ähnlich lautende angebliche Ausruf Justinians, als er die Hagia Sophia bei der Einweihung betrat, wird erst in der *Narratio de S. Sophia* aus dem 8. oder 9. Jahrhundert überliefert, *Diegesis*, cap. 27, in: *Scriptores Originum Constantinopolitanorum* 1, hg. v. T. Preger, Leipzig 1901, 105. Dennoch stellt diese Quelle zumindest für diese spätere Zeit ein Zeugnis des Verständnisses Konstantinopels als Neues Jerusalem dar. Weitere Belege bei Ousterhout, *Sacred* (s. Anm. 18) 100f.; P. Guran, *Byzantine 'New Jerusalem'. At the Crossing of Sacred Space and Political Theology*, in: *Ierotopija* (s. Anm. 18) 19f.

(38 u. 39), daß Israel nicht mehr von Gog besiegt werde, stellt Theodoros fest, daß sich diese Aussage in Anbetracht der Geschichte des jüdischen Volkes nicht auf Israel beziehen kann. Vielmehr stünde Gog, wenn es nicht allzu leichtfertig sei, dies zu sagen, wie Theodoros anmerkt, für die Barbaren, die im Jahr zuvor Konstantinopel belagert hatten. Direkt auf ein Epitheton Jerusalems zielt Theodoros ab, wenn er fragt, welcher anderer Ort als Nabel der Welt bezeichnet werden könne als Konstantinopel, wo Gott den Kaiser der Christen angesiedelt und dafür gesorgt habe, daß Konstantinopel durch seine zentrale Lage Ost und West verbinde. Auf Konstantinopel habe sich der Herr bezogen, als er sagte: „Fürchte Dich nicht, Zion!“²⁶ Das Bemerkenswerte ist, dass hier nicht von einer Wiederholung, einer bloßen Abbildung eines biblischen Ereignisses ausgegangen wird, sondern daß das eigentlich in der Prophezeiung gemeinte relevante historische Ereignis erst jetzt mit der Belagerung Konstantinopels stattfindet. Konstantinopel wird somit zu einem realen Neuen Jerusalem.²⁷

Die kaiserliche Kapelle der Marienkirche am Pharos im Kaiserpalast ist ebenfalls in diesem Kontext zu nennen. Hier fanden sich alle relevanten Passionsreliquien: zwei größere Stücke des heiligen Kreuzes, zwei Nägel, der Schwamm, die Lanze, eine Phiole mit Christi Blut, die Dornenkrone sowie das Mandylion.²⁸ Die Bedeutung dieser Ansammlung von Reliquien bringt Nikolaos Mesarites, der als *skeuophylax* der Pharos-Kirche für diese verantwortlich war, in seinem Bericht über die Palastrevolution des Johannes Komnenos im Jahr 1200 deutlich zum Ausdruck. Er ermahnt die Aufständischen, die Reliquien zu verschonen, die nach seiner Aussage einen Neuen Dekalog bildeten, würden doch dort zehn bedeutende Christusreliquien aufbewahrt. Damit ist für Nikolaos Mesarites diese Kir-

26 *Analecta Avarica*, hg. v. L. Sternbach, Krakau 1900, 314–317 (Ndr. im Appendix bei F. Makk, *Traduction et Commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siege de Constantinople en 626*, Szeged 1975, 90–93); franz. Übers.: Makk, *Traduction et Commentaire*, 36–41. Zu Jerusalem als Nabel der Welt s. B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representation of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Rom – Freiburg – Wien 1987 (*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Suppl. 42), 88; P. S. Alexander, *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept*, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality* (s. Anm. 3) 104–119.

27 Guran, *Byzantine* (s. Anm. 25) 17–23, 20f.

28 P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe–XIIIe s.)*, in: *Byzance et les reliques du Christ. XXe Congrès International des Études Byzantines*, 19–25 août 2001, Table Ronde les Reliques de la Passion, hg. v. J. Durand – B. Flusin, Paris 2004 (*Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17*), 15–30; Ousterhout, *Sacred* (s. Anm. 18) 103f.; s. auch B. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, in: *Le Trésor de la Sainte-Chapelle*, hg. v. J. Durand – M.-P. Laffitte, Paris 2001, 20–31.

che von neuem der Sinai, Bethlehem, der Jordan und Jerusalem: „Hier wurde er (Christus) geboren, hier wurde er getauft ... hier hat er sich erniedrigt ...“.²⁹

Es muß jedoch betont werden, daß für die Hauptstadt des Reiches die Bezeichnung als „Neues Rom“ von viel größerer, fundamentaler Bedeutung war.³⁰ Der Titel „Neues Jerusalem“ taucht dagegen nur gelegentlich auf.³¹ Zudem gilt es festzuhalten, daß in Konstantinopel Jerusalem nicht kopiert, keine an Jerusalem orientierte heilige Topographie ausgebildet wurde. Die Predigt des Theodoros Synkellos macht vielmehr deutlich, daß die Heiligkeit Konstantinopels vor allem auf Gottes wunderbarem Wirken beruhte. Insofern entwickelte sich aufgrund verschiedener lokaler Traditionen, vor allem die besondere Rolle Marias als Beschützerin der Stadt sei hier genannt³², in unterschiedlichen Weisen eine eigene heilige Topographie.³³

In Konstantinopel findet sich aber auch ein Abbild des himmlischen Jerusalems, der Kaiserpalast, wurde doch der Palast als heilige Wohnstätte des Abbildes

-
- 29 Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos, hg. v. A. Heisenberg, Würzburg 1907, c. 14, 31f.; Flusin, Construire (s. Anm. 9) 65f. Dieselbe Auffassung kommt im Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck. Sein Bruder hätte nämlich heimlich eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternehmen wollen, sei aber aufgegriffen und wieder nach Konstantinopel gebracht worden. Dort hätte ihn ihr Vater zur Rede gestellt und gefragt, warum er soweit reisen wolle, wo er doch dieselben Dinge in Konstantinopel finden könne: Christi Grab sei zwar in Jerusalem, sein Lechentuch aber hier, Golgatha sei dort, das Kreuz aber in Konstantinopel. „Dieser Ort, oh mein Kind“, sagt der Vater, „ist Jerusalem, Tiberias, der Berg Thabor, Bethanien und Bethlehem.“ A. Heisenberg: Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, T. 1: Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes, München 1923 (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jg. 1922, Abh. 5*), 27. Magdalino, L'église (s. Anm. 28) 27f.
- 30 E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968 (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 9), 20–96.
- 31 Weitere Hinweise darauf bei Fenster, *Laudes* (s. Anm. 30) 102, 115, 121. Nach Ousterhout, *Sacred* (s. Anm. 18) 99f., findet sich die Bezeichnung „Neues Jerusalem“ für Konstantinopel „more often in current scholarship than in Byzantine texts.“
- 32 S. dazu C. Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*, in: *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, hg. von M. Vassilaki, Mailand 2000, 17–25.
- 33 Nach Ousterhout, *Sacred* (s. Anm. 18) 106, konnte Konstantinopel „be likened to Jerusalem, ... but it never replicated nor replaced the prototype.“ Nach Carile, *Constantinople* (s. Anm. 2) 94f., konnte Konstantinopel wiederum als „reduplication“ des durch Konstantin geschaffenen irdischen Neuen Jerusalems verstanden werden. Ohne Zweifel wurde aber von einigen Byzantinern, wie das Beispiel des Theodoros Synkellos oder des Nikolaos Mesarites zeigt, Konstantinopel als neue Vergegenwärtigung Jerusalems gesehen, in dessen Geschichte sich die Aussagen des Alten Testaments verwirklichten.

Gottes auf Erden, des Kaisers, verstanden. Theophylaktos von Ochrid beschreibt im ausgehenden 11. Jahrhundert die Stellung des Kaisers zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen folgendermaßen: „Comme tout basileus est un image de Dieu et que tu partages cette réalité et ce nom très divins, eh bien, comme l’archétype est supérieur à tout, l’image à son tour l’emportera sur tout.“³⁴ So waren etwa die *candidati*, die Palastwache, weiß gekleidet wie die Auserwählten, die im himmlischen Jerusalem bei Gott weilten. Der mit Juwelen besetzte Kaiserthron entsprach dem Thron Gottes. Überhaupt wird in der bildenden Kunst der Hof Gottes in Angleichung an den kaiserlichen Hof dargestellt. Und ebenso wie das Himmelreich von der irdischen Welt so war auch der Palast von der ihn umgebenden Stadt strikt getrennt.³⁵

Wie sah aber nun das himmlische Jerusalem in der Vorstellung der Byzantiner aus?³⁶ In der Vita des Basilios des Jüngeren aus dem 10. Jahrhundert findet sich der Bericht über eine Vision vom Jüngsten Gericht, die auch eine Beschreibung des himmlischen Jerusalems enthält.³⁷ Die Beschreibung lehnt sich, wie nicht anders zu erwarten, stark an die Offenbarung des Johannes aber auch an Ezechiel an, von dem etwa die Maße übernommen werden. Dennoch entfernt sich der Gesamtplan der Stadt nicht gänzlich von der Wirklichkeit mittelalterlicher Städte, etwa mit der Beschreibung der Stadtbefestigung. Ebenso stellt die originelle Erwähnung von Wohnhäusern einen Bezug zur Realität dar. Vor allem aber finden sich als neues Element in der himmlischen Stadt monumentale Säulen, wie sie in Konstantinopel mehrfach vorhanden waren. Zu nennen wären u. a. die Konstantinssäule und die Säule des Theodosios. Diesen Säulen waren im 10. Jahrhundert durchaus mit apokalyptischen Vorstellungen verbunden. So hieß es, daß am Ende der Zeit Konstantinopel im Meer versinken werde, bis nur noch

34 Theophylacte d’Achrida, Lettres, hg. v. P. Gautier, Thessaloniki 1986 (*CFHB* 16,2), 157, Z. 14–17 (franz. Übers. 156).

35 Carile, Constantinople (s. Anm. 2) 98–104; H. Maguire, The Heavenly Court, in: Byzantine Court Culture from 829 to 1204, hg. v. dems., Washington 1997, 247–258.

36 Allgemein dazu A. M. Lidov, Heavenly Jerusalem: The Byzantine Approach, in: The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday, hg. von B. Kühnel, Jerusalem 1998 (= *Jewish Art* 23/24 [1997/98]), 341–353.

37 Die Beschreibung des himmlischen Jerusalems wird hier zitiert nach der Version der Vita in der Handschrift Ivron 478, die herausgegeben wurde von S. G. Vilinskij: Žitie sv. Vasilija Novago v ruskoj literaturě II, Tekstyžitija, in: Zapiski imperatorskago novorossijskago universiteta, istoriko-filologiceskago fakulteta 7, Odessa 1911, 1–346, 47–50, 69, 120–126. Zur Vita s. auch L. Rydén, The Life of Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos, in: Okeanos: Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, hg. v. C. Mango – O. Pritsak, Cambridge, Mass. 1984 (= *Harvard Ukrainian Studies* 7 [1983]), 568–586.

eine Säule aus den Wasser ragen würde.³⁸ Auf jeden Fall wurde auf diese Weise ein Bestandteil des realen Konstantinopel in die Beschreibung des himmlischen Jerusalem übernommen.

Weiterhin hat Christine Angelidi gezeigt, daß in der Vita Basilios' des Jüngeren die Schilderung der nach dem Jüngsten Gericht vollzogenen Handlungen in auffälliger Weise mit dem kaiserlichen Zeremoniell übereinstimmt, wie es im etwa zur selben Zeit entstandenen Zeremonienbuch Konstantin VII. Porphyrogennetos festgehalten wurde. Demnach versammelten sich die Gerechten in der zentralen Kirche des himmlischen Jerusalem, wo Christus die Messe abhielt. Anschließend begab man sich in den benachbarten Palast Gottes zum Bankett und in die dortigen Gärten. Die Anlehnung an die Topographie Konstantinopels mit der Hagia Sophia und dem angrenzenden Kaiserpalast ist deutlich.³⁹ In der Darstellung der Vita hat sich also das Bild vom himmlischen Jerusalem ganz von dem irdischen Jerusalem und seiner Verortung in Palästina gelöst und vielmehr dem Neuen irdischen Jerusalem, Konstantinopel angeglichen.

III

Über die konkrete Gleichsetzung Konstantinopels mit Jerusalem hinaus ist aber auch auf die Frage einzugehen, in welcher Form sich in der Herrscherideologie Anklänge an eine besondere Jerusalemfrömmigkeit finden. Die große Bedeutung von Christusreliquien für die Legitimierung der Kaiser, die wie oben schon erwähnt vor allem in der im Palastbereich gelegenen Pharoskirche gesammelt wurden, hat Bernard Flusin kürzlich beschrieben. Gerade im 9. und 10. Jahrhundert wurden eine Vielzahl von Reliquien aus dem syrischen-palästinensischen Raum

38 W. Brandes, Das „Meer“ als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur, in: Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996, hg. v. E. Chrysos – D. Letsios – H. A. Richter – R. Stupperich, Mannheim – Möhnesee 1999 (= *Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns* 4), 119–131, 128f.; M.-H. Congourdeau, Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées, hg. von M. Kaplan, Paris 2001 (*Byzantina Sorbonensia* 18), 125–136, 134; zur apokalyptischen Deutung der Arkadiossäule v. a. im 16. Jahrhunderts. A. Berger, Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit, in: Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, hg. v. W. Brandes – F. Schmieder, Berlin 2008 (*Milennium-Studien* 16), 137–155, 143–146.

39 C. Angelidi, Remarques sur la description de la Jérusalem céleste, in: *JÖB* 32,3 (1982), 207–215, 210–212.

nach Konstantinopel überführt.⁴⁰ Insofern bestand die Absicht der Kaiser nicht darin, mit Hilfe dieser Reliquien eine Kopie Jerusalems in der Topographie Konstantinopels anzulegen. Ihr Zweck bestand vielmehr darin, die Nähe der Kaiser zu Christus auszudrücken.

Einen weiteren Aspekt stellt die Stilisierung der Kaiser als David dar.⁴¹ So gipfelt etwa die genannte Predigt des Theodoros Synkellos in einer Gleichsetzung von Herakleios mit dem biblischen König David. Wieder wird das Alte Testament als Prototyp der byzantinischen Gegenwart gedeutet: Wegen David habe Gott „diese Stadt“ geschützt, und Herakleios sei auch ein David.⁴² Tatsächlich scheint sich Herakleios ganz bewußt als neuer David stilisiert zu haben.⁴³ In dieser Idealisierung besteht ohne Zweifel eine direkte ideologische Verbindung zu den Perserkriegen des Herakleios und der Rückführung der Heiligen Kreuzreliquie. So wie David die Bundeslade als Zeichen des Alten Bundes den Feinden Israels entriß und sie nach Jerusalem zurückbrachte, so führte Herakleios als Herrscher über das Neue Auserwählte Volk, eben die Byzantiner, das Zeichen des Neuen Bundes, das Heilige Kreuz, zunächst nach Jerusalem, dann aber bezeichnender Weise nach Konstantinopel zurück.⁴⁴

Doch bedeutet dies, daß Herakleios sozusagen als Vorläufer der Kreuzfahrer, seinen Krieg gegen die Perser als einen Befreiungskrieg für das Heilige Land ver-

40 Flusin, Construire (s. Anm. 9) 57–59. Eine Liste von Translationen findet sich a. a. O. 54–57 u. 68.

41 Zu diesem Thema s. V. Tsamakda, König David als Typus des byzantinischen Kaisers, in: Byzanz – das Römerreich im Mittelalter, Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge, hg. v. F. Daim – J. Drauschke, Mainz 2010 (*Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 84,1), 23–54; sowie M. Meyer, Did the Daughters of Israel Come Out Dancing and Singing to Meet David? A Biblical Image in Christian-Macedonian Imperial Attire, in: *Byz 73* (2003) 467–487, bes. 478–484.

42 *Analecta Avarica* (s. Anm. 26) 320 (Makk 96); Übers. Makk, Traduction et Commentaire 46.

43 S. dazu im Rahmen der Behandlung der berühmten zypriotischen Silberschalen, die mit einem Zyklus von Szenen aus dem Leben Davids dekoriert sind Tsamakda, David (s. Anm. 41) 9–11, mit weiterer Literatur, die allerdings gegenüber einer direkten Zuordnung der Schalen zu Herakleios skeptisch eingestellt ist. Allgemein C. Ludwig, David-Christus-Basileus, Erwartungen an eine Herrschergestalt, in: König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, hg. v. W. Dietrich – H. Herkommer, Freiburg – Stuttgart 2003, 367–382.

44 Zur Transferierung des Heiligen Kreuzes aus Jerusalem nach Konstantinopel s. Theophanis Chronographia, hg. v. C. de Boor, Leipzig 1883, 337; engl. Übers. The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near-Eastern History AD 284–813, übers. v. C. Mango u. R. Scott, Oxford 1997, 468; sowie Dagron, Naissance (s. Anm. 20) 409. C. Ludwig, Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege, in: *Varia III*, hg. v. P. Speck, Bonn 1991 (*Poikila Byzantina* 11), 73–128, 93–104.

standen hat?⁴⁵ Ist die Stilisierung als David also Ausdruck einer besonderen Hinwendung zum Heiligen Land und zu Jerusalem? In diesem Zusammenhang kann auch auf den auf das 10. Jahrhundert zu datierenden Josua-Rotulus verwiesen werden, die berühmte Darstellung der Rückeroberung Israels durch Josua. Dieses Werk wurde in der älteren Forschung als Ausdruck einer byzantinischen Rückeroberung des Heiligen Landes interpretiert und somit entweder mit verschiedenen Kaisern des 10. Jahrhunderts⁴⁶ oder aber mit Herakleios in Verbindung gebracht, da der Rotulus vermutlich auf einer früheren Vorlage, vielleicht aus der Zeit des Herakleios, stammt.⁴⁷

Dagegen ist einzuwenden, daß die Haltung der Byzantiner zum irdischen Jerusalem und zum Heiligen Land, wie gezeigt, durchaus ambivalent war. Insofern konnte der gegen die Ungläubigen siegreiche Feldherr Josua ebenso wie David durchaus allgemein als typologisches Vorbild für byzantinische Kaiser herangezogen werden, ohne daß sie dabei auf einen konkreten Raum, das Gelobte Land, eingeschränkt werden mußten.⁴⁸ Das neue Gelobte Land, das Neue Israel war vielmehr wie schon bei Theodores Synkellos das byzantinische Reich.⁴⁹ Die besondere Stilisierung des Herakleios als David scheint also nicht

-
- 45 M. Whitby, A New Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius, in: *The Roman and Byzantine Army in the East. Proceedings of a Colloquium held at the Jagellonian University, Cracow in September 1992*, hg. v. E. Dabrowa, Krakau 1994, 197–225; J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204 (Warfare and History)*, London 1999, 20f.; allgemein zur Kreuzzugs-idee in Byzanz: T. Kolbaba, Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire, in: *Byz 68* (1998) 194–221. Zur westlichen Stilisierung des Herakleios als Protokreuzfahrer s. A. Sommerlechner, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, in: *RHM 45* (2003) 319–360.
- 46 Kurt Weitzmann, *The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance*, *Studies in Manuscript Illumination*, Princeton 1948; Meyer Schapiro, The Place of the Joshua Roll in Byzantine History, in: *Gazette des Beaux-Arts 6. ser.*, 35 (1949), 161–176.
- 47 C. Mango, The Date of cod. Vat. Regin. gr. 1 and the “Macedonian Renaissance”, in: *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia (Institutum Romanum Norvegiae)* 4 (1969) 121–126; J. Lowden, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, University Park/Pen. 1992, 118.
- 48 O. Kresten, Oktateuch-Probleme: Bemerkungen zu einer Neuerscheinung, in: *BZ 84–85* (1991–92) 501–511, 503f. m. Anm. 12. Sehr kritisch zur ideologischen Interpretation des Rotulus im Rahmen einer Rückeroberung des Heiligen Landes äußert sich ders., *Parerga zur Ikonographie des Josua-Rotulus und der illuminierten byzantinischen Oktateuche. I. Die Grabstele von Jericho*, in: *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck*. 19 December 1999, hg. von C. Sode – S. Takács, Aldershot 2001, 185–212, 188–193.
- 49 Patlagean, *Dual* (s. Anm. 15) 112f. Beispiele für eine Gleichsetzung von Byzanz mit dem Volk Israel bei Flusin, *Construire* (s. Anm. 9) 62–66; und Meyer, *Daughters* (s. Anm. 41) 484f.

der ideologischen Überhöhung des Perserkriege des Herakleios gedient zu haben, sondern dürfte eher umgekehrt darauf beruht haben, daß die Rückführung des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem einen solchen Vergleich nahe legte.⁵⁰ Dies trifft ebenso für das 10. Jahrhundert zu, die Entstehungszeit des Rotulus. Auch hier ist es nicht notwendig, einen konkreten Bezug zwischen der Herstellung der Handschrift und dem Heiligen Land und Jerusalem zu konstruieren. Zu dieser Zeit bestand für die byzantinischen Kaiser durchaus Anlaß, sich als siegreiche Feldherren feiern zu lassen, ohne deswegen eine auf Jerusalem und das Heilige Land ausgerichtete Kreuzzugsideologie entwickeln zu müssen. Vermutlich wurde der Rotulus zudem noch vor der Expansion des byzantinischen Reiches nach Nordsyrien ab den 960er Jahren erstellt.⁵¹ Und gerade im 10. Jahrhundert war Josua in Konstantinopel als militärische Führungsgestalt gegenwärtig, so daß eine Reiterstatue auf dem Forum Tauri als dessen Bildnis interpretiert wurde.⁵²

Vor allem Johannes I. Tzimiskes wurde im Zusammenhang mit seinem Syrienfeldzug von 975 eine Form von Kreuzzugsideologie unterstellt.⁵³ Einen wichtigen Beleg dafür stellt ein bei dem armenischen Historiker des 12. Jahrhunderts Matthäus von Edessa überlieferter, vermutlich authentischer Brief des Kaisers an den armenischen König anläßlich dieses Feldzugs dar. In diesem Schreiben führt Johannes Tzimiskes an, wie er bis nach Tiberias vorgedrungen sei, Nazareth und den Berg Thabor besucht hätte und eine Gesandtschaft ihm die Unterwerfung der Stadt angeboten hätte. Ausdrücklich wird seine Absicht, das Heilige Grab von der Herrschaft der Muslime zu befreien, betont. Dies sei aber nicht möglich gewesen, andernfalls hätte er an den Heiligen Stätten sein Gebet verrichtet.⁵⁴ Allerdings stimmt dieser Bericht weder mit dem tatsächlichen Vordringen des byzantinischen Heeres, das nicht südlicher als bis nach Tyrus vorgerückt sein dürfte, überein, noch wird in den byzantinischen Quellen irgendwie die Absicht, Jerusalem zu erobern, erwähnt. Wenn nicht das Schreiben doch im Rahmen der

50 So auch Ludwig, Herakleios (s. Anm. 44) 95.

51 In der Regel wird der Rotulus gegen Ende der Regierungszeit Konstantins VII. Porphyrogennetos (913–959) datiert, Bibliotheca Palatina. Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli – 2. November 1986, Heiliggeistkirche Heidelberg; Ausstellung der Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana; 600 Jahre Universität Heidelberg, 1386–1986, hg. v. E. Mittler, Heidelberg 1986 (*Heidelberger Bibliotheksschriften* 24), C 11, 136–140.

52 Schapiro, Place (s. Anm. 46) 172.

53 S. die ältere Literatur bei P. E. Walker, The “Crusade” of John Tzimiskes in the Light of New Arabic Evidence, in: *Byz* 47 (1977) 301–327, 302f.; I. Augé, La reconquête des Comnènes en Orient vue par les panegyristes byzantins, in: *Bizantinistica* s. II, 3 (2001) 313–328, 323.

54 Matthäus von Edessa, Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa, übers. v. A. E. Dostourian, Lanham 1993, 29–33.

armenischen Überlieferung durch Legenden angereichert wurde, scheint es sich hier um eine speziell auf den armenischen König gemünzte Rhetorik zu handeln, um auf diese Weise so dessen Unterstützung für den Feldzug zu gewinnen. Jerusalem eignete sich ohne Zweifel besonders gut dazu, ließ sich doch so über die Konfessionsgrenzen hinweg ein gemeinsames und auch religiös bedeutungsvolles Ziel bestimmen.⁵⁵ Der byzantinische Historiker Leon Diakonos hebt dagegen lediglich hervor, daß der Kaiser in Syrien kostbare Reliquien erwerben konnte, nämlich die Sandalen Christi und Haare Johannes des Täufers, die natürlich nach Konstantinopel gebracht wurden, wodurch, ohne dass dies in den Quellen eigens erwähnt wird, dessen Charakter als Neues Jerusalem noch einmal betont wurde.⁵⁶

III

Kurz soll nun noch auf eine andere zur orthodoxen, chalkedonensischen Kirche gehörende Gruppe eingegangen werden, die Georgier: Jerusalemer Traditionen hatten einen maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung einer unabhängigen georgischen Kirche. So stand nicht nur die georgische Homiletik unter dem Einfluß des Kyrillos von Jerusalem. Auch die frühe georgische Liturgie folgte Jerusalemer Vorbildern. Tatsächlich stellte Jerusalem im 5. und 6. Jahrhundert aufgrund der Übersetzungstätigkeit dort lebender georgischer Mönche ein wichtiges Zentrum für die Ausbildung der georgischen Kultur dar.⁵⁷ Zudem war bei den frühesten Kirchen Georgiens das Zions-Patrozinium weit verbreitet. In der alten Hauptstadt des georgischen Königreiches Mzcheta wurde sogar eine heilige Landschaft mit Gethsemane, Golgatha, einem Kidron-Tal und noch weiteren Stätten der Heilsgeschichte angelegt, so daß die Stadt als Neues Jerusalem bezeichnet wurde.⁵⁸

55 Walker, "Crusade" (s. Anm. 53) 326f.

56 Leon Diakonos. *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, Washington 2005 (*Dumbarton Oaks Studies* 41), übers. u. komm. v. A.-M. Talbot – D. F. Sullivan, lib. 10, c. 4., 207f. S. auch Flusin, *Construire* (s. Anm. 9) 56f.

57 J. Pahlitzsch, Die Bedeutung Jerusalems für Königtum und Kirche in Georgien zur Zeit der Kreuzzüge im Vergleich zu Armenien, in: *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto–6 settembre 1999, Città del Vaticano 2003 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti 12)*, 104–131, 105.

58 M. Tarchnivili, Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'église de Géorgie, in: *Mus* 60 (1947) 49f.; Christian Communities in Jerusalem, in: *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638–1099*, hg. v. J. Praver – H. Ben-Shammai, Jerusalem – New York 1996, 152; L. Heiser, Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis, Trier 1989 (*Sophia* 26), 71 u. 119.

Die Herrscherdynastie der Bagratiden kreierte einen besonderen Jerusalembezug, indem sie sich darauf berief, von David abzustammen. Das im 11. Jahrhundert wohl zur Zeit Bagrats IV. entstandene Geschichtswerk „Leben und Chronik der Bagratiden“ des Sumbat Davitisdze beginnt dann auch mit dem Stammbaum der Familie, der bei Adam anfängt und über König David, Salomo und Joseph bis zu Guaram, dem Stammvater der Bagratiden, führt.⁵⁹ Überhaupt scheint Bagrat IV., eine besondere Rolle bei der Betonung der Jerusalemfrömmigkeit zuzukommen. So wurde unter seiner Regierung in Mzcheta in der Svetitzchoveli-Kathedrale, der Kathedrale der „Lebenden Säule“, eine in Georgien zu dieser Zeit einmalige Heilig Grab-Kopie errichtet.⁶⁰ Auf diese Weise sollte die besondere Beziehung sowohl der georgischen Kirche als auch der bagratidischen Dynastie zu Jerusalem hervorgehoben werden.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Legende von der Bekehrung Georgiens in der Mitte des 4. Jahrhunderts durch die aus Jerusalem stammende heilige Nino zu sehen. Wurden nach den ältesten Traditionen Armenien und Georgien gemeinsam von Gregor dem Erleuchter missioniert, legte man in der Folge in Konkurrenz erst zu den Armeniern und dann zu Byzanz Wert auf die Etablierung einer eigenen Missionierungsgeschichte, wobei es deutlich auf den direkten Ursprung aus Jerusalem ankam. So wird Nino in der „Bekehrung Georgiens“ in anachronistischer Weise als die Nichte des Patriarchen von Jerusalem Jobenal, also Juvenal (422–458), dargestellt, der ihr persönlich vor Antritt ihrer Missionsreise den Segen erteilt habe. Auf diese Weise sollte die Orthodoxie der auf Jerusalemer Traditionen gegründeten georgischen Kirche demonstriert und der Vorstellung, Jerusalem sei der Ursprung des georgischen Christentums, ein pseudo-historischer Ausdruck verliehen werden. Neben der Bestätigung der eigenen Orthodoxie spielte somit vor allem die Rechtfertigung der Autokephalie eine Rolle bei der Ausgestaltung der „Bekehrung Georgiens“, wobei man sich durch die Hervorhebung des Jerusalemer Einflusses vor allem vom Patriarchat Antiochia absetzen wollte.⁶¹

Eine Verbindung zu Jerusalem ergab sich auch durch die in der „Bekehrung Georgiens“ überlieferte Legende vom Gewand Christi. Dieser Legende nach

59 Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300–1200, übers. v. G. Pätsch, Leipzig 1985 (*Sammlung Dieterich* 330), 459f. M. Lortkipanidse, Die Politik Dawit des Erbauers und seine Reuegesänge, in: *Georgica* 3 (1980) 46–51, 48; Heiser, Kirche (s. Anm. 58) 225.

60 Kartlis (s. Anm. 59) 369. A. Plontke-Lüning, Über einige Jerusalemer Einflüsse in Georgien, in: Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991, II, Città del Vaticano – Münster 1995 (*Studi di antichità cristiana* 70/JbAC. *Ergänzungsband* 20,2), 1114–1116f.

61 Pahlitzsch, Bedeutung (s. Anm. 57) 117f., mit weiterer Literatur.

erzählte ein Jude der heiligen Nino auf ihre Nachfrage hin, daß das Gewand bei der Verlosung unter den am Grab Christi Wache haltenden Soldaten an einen georgischen Juden gefallen sei. Dieser habe es bei seiner Rückkehr nach Mzcheta seiner Schwester übergeben, die auf die Nachricht vom Tod Jesu hin mit dem Gewand in Händen verstorben und dann zusammen mit diesem beerdigt worden sei. Auffällig ist die große Ähnlichkeit zur Kreuzauffindungslegende, die sich schon im 4. Jahrhundert im Jerusalemer Pilgerbetrieb entwickelt hatte. In beiden Fällen wird die Reliquie vergraben, einheimische Juden wissen aber über ihren Verbleib Bescheid. Eine Ableitung der georgischen Überlieferung zum Gewand Christi aus dem Jerusalemer Pilgerwesen ist somit durchaus vorstellbar. Allerdings kennt der von Nino befragte Jude lediglich die Legende, nicht aber den genauen Ort, an dem das Gewand vergraben worden ist. Man weiß nur, daß es sich nahe der sogenannten „Zeder aus dem Libanon“ befinden soll, worunter die Zeder verstanden wurde, aus der die wundertätige „Lebende Säule“ in der ersten Kirche Mzchetas gefertigt wurde.⁶²

Vergleicht man abschließend die georgische Haltung zu Jerusalem mit der byzantinischen, so ergibt sich ein gegensätzliches Bild. Während die Georgier versuchten, ihre eigene kulturelle und kirchliche Unabhängigkeit durch eine bewußte Anbindung an das irdische, historische Jerusalem zu gewährleisten, beruhte für die Byzantiner die Legitimität ihres Reiches auf ihrem Selbstverständnis als Römer, wobei Konstantinopel als Neuem Rom eine entscheidende Bedeutung zukam. Das ferne Georgien wurde durch konstruierte direkte persönliche Beziehungen an Jerusalem angebunden und in Georgien wurde die Topographie der Heiligen Stadt nachgebildet. Byzanz war dagegen auf das irdische Jerusalem als direkten Bezugspunkt nicht mehr angewiesen, da die Hauptstadt auch die Rolle des religiösen Zentrums übernahm. Durch eine konsequente Aneignung der wichtigsten biblischen Reliquien hatte man Konstantinopel selbst zum Schauplatz der Heilsgeschichte transformiert. Byzanz war das Neue Israel.

62 Pahlitzsch, Bedeutung (s. Anm. 57) 118f.

Die Zerstörung der Grabeskirche: Anfragen an orientchristliche Quellen

DOROTHEA WELTECKE

Einleitung

Jerusalem ist für die orientalischen Christen ein heiliger Ort höchster Bedeutung. Das gilt auch für die Grabeskirche. Damit ist noch nichts darüber gesagt, in welcher Weise die Stadt bedeutsam ist. Jerusalem kann einfach als Symbol in Liturgie, Kunst und Frömmigkeit erinnert und gefeiert werden. Sowohl christliche wie jüdische Jerusalemfrömmigkeit kommt deshalb zu Zeiten völlig ohne den Bezug auf den realen Ort aus. Aber die Stadt kann auch physisch aufgesucht und erinnert werden. Dann mag auch ihr zeitgenössisches Ergehen relevant sein. Und schließlich können das geographische Jerusalem und sein zeitgenössischer Zustand wiederum auf die symbolische Bedeutung und Darstellung zurückwirken. Für diese unterschiedlichen Ebenen der Jerusalem- und Grabesfrömmigkeit in den orientalischen Kirchen ist die Grundlagenforschung verschieden weit gediehen. Doch gilt generell, dass sie sich nicht mit der intensiven Forschung über die lateinischen Christen messen kann. Die Antworten müssten spezifisch ausfallen. Zudem wäre zeitlicher Wandel zu berücksichtigen.

Der Terminus „orientchristlich“ bezieht sich hier auf Christen jener östlichen Kirchen, die am theologischen Prozess der Reichskirche und an den Konzilien spätestens nach dem Konzil von Chalkedon im Jahr 451 nicht mehr beteiligt waren. Sie bezeichnen sich heute oft als „altorientalische Kirchen“, um sich unter anderem von den arabisch sprechenden Christen griechisch-orthodoxer oder katholischer Konfession zu unterscheiden. Dazu gehören konfessionell zum einen die Kirchen der miaphysitischen Tradition. Sie umfasst die syrisch-orthodoxe (veraltet: jakobitische), die armenisch-apostolische Kirche, die koptische Kirche und die äthiopische Kirche. Zum anderen versteht man darunter die Orthodoxe Kirche des Ostens (veraltet: nestorianische), als östlichen Zweig der syrischen Tradition. Diese Kirche formierte sich auf sassanidischem Reichsgebiet.

Das Verhältnis der orientalischen Christen zu Jerusalem wurde in verschiedenen Studien erforscht.¹ Die Arbeiten haben sich darauf konzentriert, die mate-

1 U. a. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme I*, Rom 1943; O. Meinardus, *The Copts in Jerusalem*, Kairo 1960; J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses Syriaques orientaux et occiden-*

riellen Grundlagen der physischen Präsenz der orientalischen Christen in Jerusalem und die Bedeutung des geographischen Ortes zu klären. Auf diese Ergebnisse kann hier zurückgegriffen werden. Sie sollen deshalb zunächst kurz skizziert werden. In einem zweiten Schritt werden orientchristliche Quellen auf den Niederschlag untersucht, den die Zerstörung der Grabeskirche dort hinterlassen hat. Dabei sind zwei dieser Quellen – die Geschichte der koptischen Patriarchen des sogenannten Sawirus Ibn-al-Muḳaffa‘ und die Chronik des syrisch-orthodoxen Gelehrten und Kirchenfürsten Bar ‘Ebrōyō – in einem zentralen Aufsatz von Marius Canard bereits aufgegriffen worden.² Damit ergibt sich drittens die Aufgabe, diese beiden Problemfelder miteinander zu verknüpfen. Erstens ist zu prüfen, ob sich aus diesen christlichen Quellen neue Aspekte in Bezug auf die Thesen Canards ergeben. Zweitens ist zu fragen, wie sich im Prisma der Zerstörung der Grabeskirche das Verhältnis der orientalischen Kirchen zu Jerusalem und das Verhältnis zwischen den religiösen Gemeinschaften in dieser Zeit darstellen.

Die Bedeutung Jerusalems für die altorientalischen Christen

Die symbolische Bedeutung Jerusalems in Liturgie und Spiritualität steht außer Frage. Dabei wäre hier zwischen den Kirchen stärker zu differenzieren, als es in diesem Rahmen möglich ist. Allen orientalischen Kirchen ist jedoch gemeinsam, dass ihre Jerusalemystik sich nicht aus denselben Quellen speist, die für die lateinische Kirche prägend geworden sind. Die für letztere so zentrale Apokalypse Johannis und ihre Beschreibung des Himmlischen Jerusalem hat in den östlichen Kirchen nicht denselben Rang. Die syrisch-orthodoxe Kirche hat das Buch nicht einmal in den Kanon aufgenommen. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Tatsache, dass Jerusalem kirchenpolitisch keine zentrale Stellung einnahm und somit institutionell hinter anderen Städten mit Sitzen von Patriarchaten beziehungsweise Katholikaten rangierte. Die orientalischen Kirchen hatten die

taux, Stuttgart 1993 (*Beiruter Texte und Studien* 49); A. Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, in: *OCP* 75 (1991) 16–43; J. Pahlitzsch, St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus. Tradition und Geschichte dreier syrisch-orthodoxer Kirchen in Jerusalem, in: *OCP* 81 (1997) 82–106; H. Kaufhold, Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche, in: W. Brandmüller (Hg.), *L’idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo*, Città del Vaticano 2003 (*Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti* 12), 132–165; O. Limor – G. G. Stroumsa (Hg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 5).

- 2 M. Canard, La Destruction de l’Église de la Résurrection par le calife Ḥākim et l’histoire de la descente du feu sacré, *Byz* 35 (1965) 16–43, besonders 17 und 35–38.

Erhebung Jerusalems zum Patriarchat auf dem Konzil von Chalkedon im Jahr 451 nicht anerkannt, sondern die Diözesanstruktur der vorchalkedonensischen Zeit mehr oder weniger konserviert. Das syrisch-orthodoxe Bistum von Jerusalem beispielsweise konnte zwar gelegentlich ehrenhalber auch einmal Patriarchat genannt werden, wie Hubert Kaufhold gezeigt hat.³ Aber die Bischöfe beziehungsweise Metropolitane von Jerusalem konnten nicht den Titel Patriarch führen. Und erst seit 1311 trägt der armenische Bischof den Titel Patriarch, ohne damit denselben Rang einnehmen zu können wie das Oberhaupt der armenischen Kirche, der Katholikos.⁴

Wie in altchristlicher Zeit sahen um das Jahr 1000 nicht alle Theologen das körperliche Aufsuchen des Ortes als heilsam oder auch als nötig an. Dennoch war Jerusalem für Pilger aller Konfessionen ein wichtiges Pilgerziel, ebenso wie die anderen Loka Sancta im Heiligen Land. Selbst aus dem fernen Beijing machten sich im späten 13. Jahrhundert noch zwei Mönche der Kirche des Ostens mit dem erklärten Ziel auf, Jerusalem und die heiligen Stätten dort zu sehen.⁵ Allerdings wurde die Grabeskirche von der Reichskirche, aus der Perspektive der Orientalen also von Häretikern, dominiert. Pilger anderer Konfessionen mussten sich an der Grabeskirche dem Rhythmus und der Ordnung des reichskirchlichen Klerus unterwerfen, auch wenn sie später eigene Kapellen unterhalten durften. So weit orientalisch-kirchliche Kirchen von der Liturgie an der Grabeskirche beeinflusst worden waren, ging dieser Einfluss noch auf die Zeit vor der Konfessionalisierung im 5. und 6. Jahrhundert zurück; die reichskirchliche Gegenwart wirkte auf sie nicht mehr ein.

Die orientalisch-kirchlichen Kirchen besaßen darüber hinaus in Jerusalem noch ihre eigenen Klöster, in denen sie die Pilger beherbergen konnten und in denen die Bischöfe residierten, sofern Jerusalem ein Bischofssitz war. Dabei unterstanden die syrisch-orthodoxen, die koptischen und die äthiopischen Gläubigen dem syrisch-orthodoxen Bischof, weil sich diese Kirchen als Einheit verstanden und grundsätzlich auf Doppelbesetzungen verzichteten. Entsprechend waren die syrisch-orthodoxen Christen in Ägypten der koptischen Hierarchie zugeordnet.

3 Kaufhold, Jerusalem (s. Anm. 1).

4 Zu den Armeniern in Jerusalem vgl. M. E. Stone (Hg.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Leuven 2002; C. Mutafian, *Les Arméniens et Jérusalem au Moyen Âge*, in: *Revue Arménienne des Questions Contemporaines* 4 (2006) 9–18; S. La Porta, *The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307)*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 17 (2007) 99–114.

5 A. Toepel (Hg.), *Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt 2008; P. Bedjan (Hg.), *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris – Leipzig 1895.

Die armenische Kirche unterhielt ein eigenes Bistum. Gläubige der Kirche des Ostens hatten um das Jahr 1000 wahrscheinlich keinen eigenen Bischof in Jerusalem.⁶

Eine nennenswerte Anzahl ortsansässiger orientalischer Christen gab es, im Unterschied zur Reichskirche, allem Anschein nach nicht. Größere Kolonien unterhielt nur die armenische Kirche um die Kirche des Hl. Jakob. Die übrigen waren nur mit wenigen Mönchen und Klerikern vertreten. Das syrisch-orthodoxe Kloster Maria Magdalena zum Beispiel, das zur Zeit der Zerstörung der Grabeskirche und mindestens bis ins 13. Jahrhundert bestand, konnte sich wegen seiner geringen Zahl an Bewohnern und seiner dürftigen Ausstattung auch in seiner kulturellen Bedeutung nicht mit den berühmten syrisch-orthodoxen Klöstern am Euphrat messen.⁷ Insgesamt sind die Quellen für die Anwesenheit orientalischer Christen in Jerusalem äußerst karg, so dass vielfach keine genaue Vorstellung möglich ist.

Für die orientalischen Kirchen war Jerusalem also um das Jahr 1000 weder ein kirchenorganisatorisches, noch ein kulturelles oder theologisches Zentrum. Die Jerusalemfrömmigkeit und die Liturgie kamen ohne die konkrete Stadt aus. Andere Städte wurden als konkrete Erinnerungsorte vielleicht sogar mehr verehrt als Jerusalem. Genannt werden sollte an dieser Stelle etwa die Stadt Edessa, die als gesegnet galt und auch für die kulturelle Identität der syrisch-orthodoxen Christen zentral war.⁸

Ein Blick in die Quellen

Marius Canard arbeitete im Zusammenhang mit der Zerstörung der Grabeskirche einen wichtigen Aspekt heraus, der die Beziehungen zwischen den Religionen in dieser Zeit und an diesem Ort besonders charakterisiert. Die Oster-

6 M. LeQuien, *Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*, I–III, Paris 1740; Neu-druck: Graz 1958; Fiey, *Oriens* (s. Anm. 1).

7 Kaufhold, *Jerusalem* (s. Anm. 1) 157.

8 Zu Edessa vgl. P. Devos, *Égérie à Édesse. S. Thomas l'Apôtre. Le Roi Abgar*, in: *AB* 85 (1967) 380–400; H. J. W. Drijvers, *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*, in: R. Lavenant, S. J. (Hg.), *III. Symposium Syriacum* 1980. *Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Goslar 7–11 Septembre 1980), Rom 1983 (*OCA* 221), 171–185; J. B. Segal, *Edessa. The Blessed City*, Oxford 1970; A. Desreumaux, *La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs*, in: *Augustinianum* 23 (1983) 181–186; D. Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mor Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain 2003 (*CSCO* 594, *Subsidia* 110), 213, 224f., 237–238.

liturgie an der Grabeskirche war um die Jahrtausendwende ein interreligiöses Fest! Er stellte vor allem muslimische Quellen zusammen, die berichten, in welcher Weise die muslimische Bevölkerung, der Emir von Jerusalem, der Imam der Moschee und, über Boten, sogar der Kalif im fernen Bagdad auf das wunderbare Erscheinen des Heiligen Feuers in der Osternacht warteten. Die muslimischen Obrigkeiten übten dabei einige kontrollierende und leitende Funktionen aus, indem sie zum Beispiel die Tür zum Grab schlossen oder sich in dessen nächster Nähe postierten. Dabei wurde die Zeit der Feuererscheinung von den Muslimen offenbar als Omen benutzt, von dem man sich Aufschluss über den Verlauf des kommenden Jahres erhoffte.⁹

Canard sammelte muslimische Quellen, die betrügerische Machenschaften der Christen in der Osternacht vermuteten. Sie entwickelten unterschiedliche Theorien, wie das Feuer ins Werk gesetzt wurde. Einige Quellen bringen diese Betrugsvorwürfe mit dem Kalifen al-Ḥākim in Zusammenhang. Hier wird der Kalif von einer Gaukelei der Christen im fernen Jerusalem in Kenntnis gesetzt. Daraufhin beschließt er die Zerstörung der Kirche. Canard schlug daher vor, dass in der Tat gerade die muslimische Teilnahme am Osterfest eine Ursache für die Zerstörung der Kirche gewesen sein könnte.¹⁰ Schließlich versuchten muslimische Geistliche oder Obrigkeiten auch sonst – oft vergeblich – die Teilnahme von Muslimen an christlichen Festen oder das Wallfahren zu christlichen Heiligen Orten zu unterbinden.¹¹

Seine Beobachtungen wurden von Benjamin Kedar vor einigen Jahren aufgegriffen und in den größeren Kontext interreligiöser Begegnungen an Heiligen Orten eingebettet.¹² Er forderte, diese interreligiösen Begegnungen soziologisch zu differenzieren, je nach dem, wer das Geschehen an einem Ort bestimmte und ob die Beteiligten gleichberechtigt agieren konnten. Bei der Untersuchung der Feierlichkeiten in der Grabeskirche folgt aus seinen Vorschlägen, dass nicht nur zwischen Christen einerseits und Muslimen andererseits unterschieden werden darf, sondern auch die Konfession als eine eigene Kategorie berücksichtigt werden muss. Denn um 1000 befanden sich Konfessionen in der Grabeskirche, die nur Zuschauer waren. Anders als der Emir oder der Imam waren sie von der eigenständigen Mitwirkung, ganz zu schweigen von einer Kontrolle der Feierlichkeiten, ausgeschlossen.

9 Canard, *Destruction* (s. Anm. 2) 20–24; 34–38.

10 Canard, *Destruction* (s. Anm. 2) 39–42.

11 Z. B. B. Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993 (*Cambridge Studies in Islamic Civilization*), 68 u. ö.

12 B. Z. Kedar, *Convergence of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya*, in: Y. Hen (Hg.), *De Sion exiit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on medieval law, liturgy, and literature in honour of Amnon Linder*, Brepols 2001 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*), 59–69.

Michael von Tinnis

Die älteste orientchristliche Quelle, die über die Zerstörung der Grabeskirche berichtet, stammt aus der Geschichte der koptischen Patriarchen des sogenannten Sawirus Ibn-al-Muḳaffa'.¹³ Dieser Bericht zur Zerstörung der Grabeskirche soll nun zuerst in seinem Kontext betrachtet werden. Die Patriarchengeschichte ist eine in mehreren Fortsetzungen und Überarbeitungen entstandene Folge von Patriarchenbiographien, an der unterschiedliche Autoren gearbeitet haben.¹⁴ Der hier relevante fünfte Bericht stammt von einem Bischof Michael von Tinnis, einem Zeitgenossen der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er behandelt die Regierungszeit des koptischen Papstes Zacharias (1004–1032). In seinen ausführlichen Bericht schaltet sich der Bischof immer wieder ein, zumeist als Ohrenzeuge von mündlichen Berichten aus der Zeit des Kalifen al-Ḥākim. Einer der Augenzeugen, mit denen er sprach, war sein leiblicher Vater.

Als historischer Berichtersteller ist er wohl seinem bekannten melkitischen Zeitgenossen Yahya von Antiochia (gest. ca. 1066) unterlegen, zu dem später zurückzukehren sein wird.¹⁵ Denn Bischof Michaels Darstellung ist weniger ein Bericht des Geschehens als dessen spirituelle Verarbeitung. Hier soll indessen nicht so sehr der historische Gehalt seiner Darstellung geprüft werden als vielmehr Michaels Interpretation des Geschehens im Vordergrund stehen. Die Ereignisse sind bei ihm von hagiographischen Elementen und Wundern umrankt, in denen sich fromme Kopten unter dem Druck der Verfolgungen bewähren und Christus umgekehrt den Gequälten beisteht.¹⁶ Die diskriminierenden Maßnahmen gegen Juden und Christen bewirken in der Darstellung des Bischofs vor allem, dass sie als solche auf der Straße, dem Markt und im Bad erkannt werden

13 A. Suryal Atiya – Y. Abd al-Masīḥ – O. H. E. Burmester, History of the patriarchs of the Egyptian Church, known as the history of the Holy Church by Sawirus Ibn-al-Muḳaffa', II, 2, translated and annotated, Kairo 1948 (*Publications de la Société d'Archéologie Copte*).

14 G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Vatikanstadt 1947 (*Studi e Testi* 133), 300–318, 484; J. Den Heijer, History of the Patriarchs of Alexandria, in: A. Suryal Atiya, The Coptic Encyclopedia, 4 (1991), S. 1238–1242.

15 J. Kratchkovsky – A. Vasiliev (Bearb.), Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche. Continuateur de Sa'īd-ibn-Bitriq, éditée et traduite en français, II, in: R. Graffin – F. Nau (Hg.), Paris 1932 (*PO* 23), S. 141–312 (= 239–502).

16 Vgl. die Evaluierung im Vergleich zur jüdischen Erinnerung: M. Cohen, Persecution, Response, and Collective Memory: The Jews of Islam in the Classical Period, in: D. Frank (Hg.), The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity. Proceedings of a conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, Leiden 1995 (*Études sur le judaïsme médiéval* 16), 145–164, hier: S. 154, Nr. 29.

sollen.¹⁷ Dass viele Menschen zumindest kurze Zeit auch zum Schein das Christentum verließen, wird ebenfalls berichtet, ebenso von der verbreiteten Versuchung, dies zu tun. Denn namentlich die wirtschaftlichen Nachteile der sozialen Abgrenzung der Christen seien sehr schnell spürbar geworden. Auch seien die Christen nun von Muslimen auf der Straße angefeindet und angespuckt worden; Michael nennt vor allem die Region um Tinnis, also seine Heimat und seinen Vater als Augenzeugen dafür.¹⁸

Michael berichtet, dass während dieser diskriminierenden Maßnahmen eine Zahl Christen zum Beispiel durch grausame Prügel- und Amputationsstrafen auch das Martyrium erlitt. Diese sind durchweg hochgestellt und wählen unter dem Zwang, den Islam anzunehmen oder zu sterben, das zweite Schicksal.¹⁹ Nichtmuslime sollten nun keine Ämter mehr ausüben dürfen, so wie es ursprünglich die Bestimmungen für die religiösen Minderheiten vorgesehen hatten. Die Praxis im fatimidischen Ägypten hatte anders ausgesehen.²⁰ Auch diese Martyrien erscheinen in Michaels Bericht demnach nicht als Folge wahlloser antichristlicher Maßnahmen. Stattdessen ergeben sie sich aus dem Versuch, den administrativen Apparat zu muslimisieren beziehungsweise die religiöse Vermischung in demselben zu beenden. Diese Politik sollte unter den Ayyubiden und Mamluken aufgegriffen werden und schließlich die Christen aus der Verwaltung verdrängen.

Der Bischof betont, dass der Kalif al-Ḥākim, erschreckend groß- und blauäugig, gleich einem blutgierigen Löwen,²¹ wenig am Prunk interessiert und in einfacher Kleidung auf einem Esel reitend, zugleich auch alle muslimischen Bewohner Ägyptens in Schrecken versetzt habe. Seine Aktionen hätten sich zuerst gegen arabische Adelige und Militärs gerichtet, dann gegen die Schreiber in der Verwaltung, schließlich auch gegen gewöhnliche Muslime. Vor allem die Frauen als Adressaten von Anordnungen werden besonders hervorgehoben. Frauen hätten das Haus nicht mehr verlassen, zum Bad gehen oder auf dem Markt tätig sein dürfen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen.²²

17 Allgemein zu den Edikten al-Ḥākims H. Halm, *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim*, in: *Der Islam* 63 (1986) 11–72.

18 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13), engl. Üs. S. 201–204.

19 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 184–186.

20 Neuerdings dazu M. Brett, *Population and Conversion to Islam in Egypt in the Medieval Period*, in: U. Vermeulen – J. van Steenberghe (Hg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, IV, Leiden 2005, 1–32, hier 23 und andere Beiträge dieses Bandes ebenso wie die übrigen Bände dieser Veranstaltungsreihe.

21 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 186f.

22 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 188, 192; vgl. zu Frauen unter den Fatimiden D. Cortese – S. Calderini, *Women and the Fatimids in the World of Islam*, Edinburgh 2006, hier besonders 192–208.

Die Eingriffe des Kalifen in das Leben der Christen sind bei Michael von Tinnis in ein *peccatis exigentibus* Motiv eingebunden. Der Bischof glaubt, dass Gott die Kopten für ihr unfrohes Verhalten strafe. Er benennt den Ämterkauf als konkrete Verfehlung. Nicht mehr die fähigsten Mönche hätten Bistümer erhalten, sondern allenfalls diejenigen, die kräftig dafür zahlten.²³ Hinzu kam die unheilvolle Macht der Bischöfe über den heiligen, aber entscheidungsschwachen Papst Zacharias,²⁴ der seine Berater ungehindert habe gewähren lassen. Diese Konstellation habe die Wut eines ehrgeizigen Mönches Johannes aus dem Marcariuskloster heraufbeschworen, der ein Bistum für sich forderte.²⁵ Dieser fühlte sich als armer Mann zurückgesetzt und wandte sich deshalb mit Briefen an den Kalifen al-Ḥākim, um sich über den Patriarchen und die unrechtmäßigen Praktiken zu beschweren. Während christliche Bedienstete die Weiterleitung zunächst verhindert hätten und die Familie des Patriarchen den Mann habe steinigen lassen, seien die Briefe schließlich doch vor den Kalifen gelangt,²⁶ der sich bereits als unberechenbar und unduldsam erwiesen habe.

Die Beschwerdebriefe hätten nun die Verfolgungen von Christen ausgelöst, die mit der Gefangensetzung des Papstes Zacharias einen Höhepunkt erreichten. Zu späterer Zeit, als die Verfolgungen bereits im Abebben begriffen waren, habe dieser Mönch, der die Tortur überlebt hatte, erneut lautstark ein Bistum für sich gefordert. Wieder wird bekräftigt, dass er allein die Verfolgungswelle ausgelöst habe, da er den Zorn des aufbrausenden Kalifen auf die Christen gezogen hatte.²⁷ Dass diese Erklärung nicht ganz logisch ist und gewisse chronologische Probleme mit sich bringt, scheint den Erzähler nicht zu stören. Er will die macht- und religionspolitischen Aktionen des Kalifen gegen die verschiedenen Religionsgemeinschaften und gegen die Frauen also nicht auf eine einzige Ursache zurückführen – wie etwa auf die durchaus beschriebene religiöse Radikalität und die emotionale Erregbarkeit des Kalifen. Zwar charakterisiert Michael den Kalifen ferner durch ein Interesse für Astrologie und andere, als irreführend gekennzeichnete Wissenschaften.²⁸ Aber er erklärt nur die allgemeine Politik mit dem Charakter des Kalifen, die Maßnahmen gegen die Kopten jedoch mit deren eigenem Handeln.

Nachdem er den Patriarchen wegen des ungerechten Handelns gegenüber dem Mönch verhaftet hätte, habe der Kalif die vollständige Zerstörung der Grabeskirche befohlen. Sie sollte dem Erdboden gleich gemacht werden.²⁹ Michael

23 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 180.

24 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 180.

25 Zu den Klöstern vgl. H. Gerard – E. White, The Monasteries of the Wādi'n Natrun, I–III, New York 1926–1932.

26 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 182, 193.

27 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 207.

28 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 187.

29 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 194.

erzählt, ein Sekretär, der der Kirche des Ostens angehörte und Ibn Šīrīn hieß, habe die Ausfertigung des Befehls übertragen bekommen. Aus Gram über seine Feigheit, nicht das Martyrium auf sich zu nehmen und die Ausfertigung des Befehls zu verweigern, habe der Mann anschließend seine schuldige rechte Hand so lange gegen eine Wand geschlagen, bis sie zertrümmerte. Wenig später sei er gestorben.³⁰ Es folgte die Zerstörung der restlichen Kirchen und ihre Plünderung. Hohe Steuern wurden erhoben. Zugleich wurde das Verbot erlassen, dem Handel nachzugehen. Mindestens ebenso schwer wie die Zerstörung der Grabeskirche, oder vielleicht noch schwerer, wiegt in diesem Bericht, dass die Christen die Eucharistie zunächst jahrelang nur noch in den Klöstern in der Wüste erhalten konnten, später heimlich in ihren Häusern. Die Menschen zogen von je her zu den Hochfesten in die Wüstenklöster, um mit den Mönchen zu feiern. In Gefahrenzeiten waren die Klöster der Rückzugsort. Auch der Papst Zacharias habe sich nach seiner mehrmonatigen Gefangenschaft, während derer er durch Schläge und die Drohung, den Löwen vorgeworfen zu werden, habe zum Übertritt zum Islam bewegt werden sollen, dorthin begeben.³¹

Der Bericht ist mit überraschenden Elementen durchsetzt, die wiederholt aus verschiedenen Perspektiven mitten in der Verfolgungszeit funktionierende Beziehungen zwischen Christen und Muslimen und auch zwischen dem Kalifen und den Christen benennen. So versuchte ein (namentlich genannter) Diakon in dieser Zeit ein freiwilliges Martyrium zu provozieren, indem er Christus öffentlich lobte. Er behielt jedoch nicht nur sein Leben, sondern gewann sogar vermittelnden Einfluss auf den Kalifen. Vielen Menschen habe er in Schuldgefangenschaft und anderen Kalamitäten helfen können.³² Immer wieder werden einzelne Muslime mit Namen genannt, die mit Christen befreundet waren und diese aus Gefangenschaft und Todesangst erretteten oder sich beim Kalifen erfolgreich für sie einsetzten.³³ Als gegen Ende der Verfolgungszeit apostasierte Christen und

30 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 194. Ein hoher nestorianischer Beamter, genannt ʿĪsa b. Nestūrus ist auch andernorts bezeugt, vgl. N. A. Stillman, *The Jews of Arab lands. A history and source book*, Philadelphia 1979, 200; Kratchkovsky – Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) S. 239, 241 u. ö., s. u. P. Bedjan (Hg.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris 1890 (syr.); E. A. Wallis Budge (Üs./Hg.), *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj, the son of Aaron, the hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus being the first part of his political history of the world, I–II*, Oxford/London 1932 (engl.), S. 200 (180). Doch wurde dieser Mann zu Beginn der Amtszeit des Kalifen bereits umgebracht. Auch wegen des Namens muss hier jemand anders gemeint sein. Seiner Identität kann hier nicht nachgegangen werden.

31 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 201–207.

32 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 195–197, 201.

33 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, History (s. Anm. 13) 199f.

Juden vom Kalifen die Erlaubnis zur Rückkehr in ihre angestammte Religion erbaten, wurde ihnen dies entgegen dem Apostasieverbot zugestanden. Sie hätten sich nur bereitfinden müssen, die diskriminierenden Erkennungszeichen – hölzerne Kreuze für Christen und Kugeln für Juden – wieder anzulegen.³⁴ Ein Mönch habe sich diesen Apostaten angeschlossen. Er erwirkte vom Kalifen die Erlaubnis, ein Kloster zu bauen. Noch dazu habe dieser oft das Kloster besucht, um mit den Mönchen ihr asketisches Mahl zu teilen. Wer dem Kalifen ein Anliegen vorzutragen hatte, habe sich an diesen Mönch gewandt.³⁵ Diese Elemente zeigen an, dass der Bischof keine einfache, antimuslimische Polemik beabsichtigte. Vielmehr wollte er immer wieder zeigen, dass die christliche Standhaftigkeit und die Bereitschaft zum Martyrium am Ende nicht zuletzt von den Muslimen, ja vom Kalif selbst bewundert wurden.³⁶ Wenn die Schuld der Christen das Verhängnis heraufbeschworen hatte, war es ihre Treue zum Christentum, die schließlich auch belohnt wurde.

Deshalb stehen am Schluss dieser Verfolgungszeit nicht zufällig eine vollständige Versöhnung zwischen dem Kalifen al-Ḥākim, den Christen und dem Patriarchen, die Aufhebung aller Maßnahmen und die Restauration aller Kirchen.³⁷ Am Ende suchte der Kalif das Macariuskloster auf und diskutierte mit den Bischöfen über ihre Treue zum Patriarchen, um schließlich die Tugendhaftigkeit und Standhaftigkeit des christlichen Glaubens anzuerkennen. Schließlich verschwand er eines Nachts und ward nie wieder gesehen. Von den bekannten Gerüchten um Mordkomplotte gegen den Kalifen berichtet Michael nichts. Damit zeichnet Michaels Bericht übrigens ein ähnlich widersprüchliches Bild des Kalifen – zwischen gerechtem Asket und unberechenbarem Verfolger – wie es die jüdischen Quellen ergeben.³⁸

Das Motiv, das bei Michael von Tinnis die Verfolgungen letztlich auslöste, ist ein öfter begegnendes Element in orientchristlichen Chroniken: Kirchenmitglieder oder Kleriker, die als moralisch verdächtig dargestellt werden sollen, wenden sich in einer Streitsache um ihres Vorteiles oder ihres Ehrgeizes willen an die muslimische Obrigkeit und lösen dadurch Gefahren und ungerechte Maßnahmen aus.³⁹ Damit ließen sich Christenverfolgungen durch die eigene Schuld

34 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 205, so auch unten, Bedjan, *Barhebraei Chronicon* / Budge, *Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 204 (184).

35 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 205.

36 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 205–207.

37 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 208.

38 Vgl. Stillman, *Jews* (s. Anm. 30) 200f.; Cohen, *Persecution* (s. Anm. 16) 154.

39 Vgl. J. B. Abbeloos – T. J. Lamy (Hg.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, I–III, Louvain 1872, Paris 1874, 1877, III, S. 347–351 (syr.), 348–352 (lat.).

erklären. Allerdings reflektiert dieses Motiv auch realistisch ein Element christlichen (und jüdischen) Lebens unter muslimischer Herrschaft. Es gehörte zu den üblichen Strategien in einem Konflikt, sich in der eigenen Sache auch an die außerkirchliche Obrigkeit zu wenden.⁴⁰ Und tatsächlich scheint es, dass dabei gelegentlich die Stabilität der muslimischen Herrschaft oder der eigenen Position falsch eingeschätzt wurde, sei es in Ägypten, sei es in Bagdad oder Takrit. Solche Aktionen konnten deshalb ungeplante zerstörerische Folgen haben und in Ausschreitungen gegen Christen enden. Festzuhalten ist hier ferner, dass Michael von Tinnis auch die Zerstörung der Grabeskirche nur mit innerägyptischen Vorgängen bzw. mit dem unkanonischen Verhalten des koptischen Klerus verknüpft; die von Canard angesprochenen interreligiösen Interaktionen an der Grabeskirche erwähnt er nicht.

Elias von Nisibis

Ein weiterer Zeitgenosse der Ereignisse war ein Bischof der Kirche des Ostens, Elias von Nisibis (975–1046).⁴¹ Er verfasste unter anderem eine Weltchronik, die die wichtigsten Ereignisse und die wichtigsten Zeitrechnungen übersichtlich zusammenfassen sollte. Er berichtet, dass das Jahr 400 H. am 25. Ab des Jahres 1320 seleukidischer Zeitrechnung (d. i. das Jahr 1009 n. Chr.) begann. An diesem Tag habe der König von Ägypten befohlen, die „große Kirche in Jerusalem“ zu zerstören und die Christen zu verfolgen. Überdies habe er daraufhin in seinem Königreich begonnen, sowohl christliche Kirchen wie jüdische Synagogen niederzureißen.⁴² Das Datum ist sehr detailliert; Elias scheint einen Zusammenhang zwischen der runden Jahreszahl und dem Beginn der Verfolgungen nahezulegen. An anderer Stelle berichtet Elias, dass der Metropolit von Damaskus in diesen Jahren wegen der Verfolgungen gegen die Christen im Westen von seinem Sitz floh und nach Osten eilte, wo er dann auch eingesetzt worden sei.⁴³ Motive, Wer-

40 Appelation von Muslimen durch Christen und Juden untersucht systematisch U. Simonsohn, *Communal Boundaries Reconsidered: Jews and Christians Appealing to Muslim Authorities in the Medieval Near East*, in: *Jewish Studies Quarterly* 14/4 (2007) 328–363 und weitere; zu innerchristlichen Konflikten, in die weltliche Obrigkeiten hereingezogen werden vgl. auch J. Pahlitzsch – D. Weltecke, *Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Kirchen im Königreich Jerusalem*, in: D. Bauer – K. Herbers – N. Jaspert (Hg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt – New York 2001, 119–145.

41 E. W. Brooks / J.-B. Chabot (Hg./Üs.), *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, I–II, Paris 1909–1910 (CSCO 62–63, *Scriptores Syri.*, 21–24).

42 Brooks – Chabot, *Eliae* (s. Anm. 41) S. 225 (110).

43 Brooks – Chabot, *Eliae* (s. Anm. 41) S. 69–70 (35).

tungen oder Tendenzen werden in diesem Bericht nicht deutlich; aber das ist auch sonst nicht die Aufgabe, die sich diese Chronik gestellt hat. Sie beschäftigt sich in der Hauptsache mit Synchronisierung und mit Zeitrechnung.⁴⁴

Matthäus von Edessa

Ganz anders ist die Darstellung der armenischen Chronik des Edessener Priesters Matthäus gestaltet.⁴⁵ Matthäus wurde in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts geboren und schrieb wohl in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis vor 1140. Er erzählt ausführlich, interpretiert und vergleicht. Jerusalem und die Grabeskirche befanden sich durchaus innerhalb seines Horizontes.⁴⁶ So berichtet er für das Jahr 455 der armenischen Zeitrechnung, was dem Jahr 1007 n. Chr. und damit der unmittelbaren Nähe unseres Ereignisses entspricht, von einem scharfen Konflikt zwischen Armeniern und Griechen um das Osterdatum: Man habe in Jerusalem das Osterfest zum falschen Datum gefeiert. Deshalb sei in diesem Jahr das Wunder des Osterfeuers in der Grabeskirche ausgeblieben.

Die anwesenden Muslime, die gewöhnlich das Ereignis zusammen mit den Christen begingen, hätten daraufhin (offenbar aus Enttäuschung) in der Kirche ein Blutbad unter den Christen angerichtet. Jetzt habe sich der Kaiser Basilius II. (958–1025) über die Ursachen informiert. Man habe den Streit um das Osterdatum schließlich in öffentlichen Disputationen zwischen griechischen und armenischen Gelehrten in Konstantinopel ausgefochten. Dazu seien auch jüdische Gelehrte geladen worden, von denen der eine die griechische und der andere die armenische Position unterstützt habe. Letztere sei vom Kaiser approbiert worden.⁴⁷ Hier findet sich damit eine bisher unbeachtete armenische Quelle für die Tatsache, dass mindestens bis zur Zerstörung der Grabeskirche Muslime in der Osternacht in der Grabeskirche anwesend waren; von diesen Ausschreitungen ist allerdings andernorts m. W. nicht die Rede.⁴⁸

44 Zu dieser Chronik aktuell Weltecke, Michael Chronik (s. Anm. 8) 192–194; K. Pingéra, Nestorianische Weltchronistik. Johannes bar Penkâyē und Elias von Nisibis, in: M. Wallfrapp (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, Berlin 2006, 263–284.

45 A. E. Dostourian (comm. and introd.), Armenia and the crusades: 10th to 12th centuries – the chronicle of Matthew of Edessa, transl. from the orig. Armenian, Lanham etc. 1993 (*Armenian heritage series*).

46 Vgl. zu Matthäus die Einleitung zu Dostourian, Chronicle of Matthew (s. Anm. 45); vgl. R. W. Thomson, The Crusaders through Armenian Eyes, in: A. E. Laiou – R. P. Mottahedeh (Hg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington 2001, 71–82.

47 Dostourian, Chronicle of Matthew (s. Anm. 45) 41f.

48 Dostourian, Chronicle of Matthew (s. Anm. 45) 42.

Hingegen wird der Streit um das Osterdatum im Jahr 1007 auch in der griechisch-orthodoxen Chronik des schon erwähnten Melkiten Yaḥya von Antiochia erwähnt, und zwar mit konkreteren Angaben zum Streit selbst.⁴⁹ Auch hier sind Juden beteiligt. Yaḥya führt den Streit sogar direkt auf eine Auseinandersetzung der jüdischen Gelehrten um die Pessachfestberechnung in diesem Jahr zurück. Da das Osterfest in den östlichen Kirchen stets am Sonntag nach Pessach stattzufinden hatte, habe deren Uneinigkeit auch einen Datumsstreit für die Christen nach sich gezogen. Yaḥya behauptet, dass alle Konfessionen – er nennt die Melkiten, die Kirche des Ostens und die Miaphysiten – sich sowohl in Syrien als auch in Ägypten einigen konnten und ihre Entscheidung auch vom melkitischen Patriarchen von Alexandria approbiert wurde. Man hatte sich umgekehrt einer der beiden jüdischen Parteien angeschlossen.⁵⁰ Nur die Jerusalemer Kirche – zu dieser Zeit vakant – und eine Gruppe Miaphysiten in Oberägypten habe sich diesem Entscheid zunächst nicht beugen wollen. Die Jerusalemer aßen damit in der Karwoche noch Fleisch, unterwarfen sich aber schließlich den Entscheidungen und schlossen sich ebenfalls dem Fasten an.⁵¹ Yaḥya kündigt an, über die möglichen Zweifelsfälle in der Osterfestberechnung eigens eine Abhandlung verfassen zu wollen, die allerdings an dieser Stelle die Erzählung stören würde.⁵² Matthäus und Yaḥya datierten den Streit übereinstimmend auf zwei Jahre vor der Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem. Ein solcher innerchristlicher Streit konnte, wie erwähnt, die religiöse Instabilität erhöhen, die vor allem für die Dhimmis bedrohlich werden konnte. Er zeigt zugleich wiederum interreligiöse Verflechtungen in dieser Zeit an, die direkte Auswirkungen auf das religiöse Leben und auf religiöse Entscheidungen hatten.

Matthäus verfügte also durchaus über Informationen zur Grabeskirche. Umso überraschender ist es, dass Matthäus von Edessa die Zerstörung der Grabeskirche selbst oder auch nur den Kalif al-Ḥākim mit keinem einzigen Wort erwähnt. Dabei hätte ihm diese Zerstörung als Folge des Osterstreits in seiner antigriechischen Polemik (von der er den Kaiser ausnimmt) gut zupass kommen können. Anders als Yaḥya schweigt er auch zu Christenverfolgungen in Ägypten oder Syrien.

49 Kratchkovsky-Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) 273–276.

50 Kratchkovsky-Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) 275.

51 Kratchkovsky-Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) 276.

52 Kratchkovsky-Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) 277. Dieser Osterstreit scheint bisher nicht untersucht worden zu sein.

Michael der Große

Allerdings ist Matthäus nicht der einzige Miaphysit der syrisch-mesopotamischen Region, der keine Nachricht zu diesen Ereignissen aufzeichnet. Auch der erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts schreibende syrisch-orthodoxe Patriarch Michael (1126–1199) erwähnt die Zerstörung der Grabeskirche nicht.⁵³ Für die syrisch-orthodoxe Kirche fiel das Ereignis von 1009 allerdings in eine Zeit magerer Geschichtsschreibung, die vom 9. bis 11. Jahrhundert andauerte.⁵⁴ Erst Ende des 11. Jahrhunderts wurde die chronistische Tradition wieder aufgegriffen. Für diese karge Zeit begnügte sich Michael mit summierenden Angaben oder Exzerpten etwa aus einer Klostergeschichte; längere Zeiträume konnte er mit keiner Mitteilung füllen, obwohl er eigene Quellenheuristik betrieb und Quellen anderer Konfessionen und Religionen auswertete.⁵⁵ Möglicherweise lagen ihm also keine Nachrichten vor, auch wenn sich unten zeigen wird, dass dies überraschen muss. Doch auch die armenische Bearbeitung dieser Chronik erwähnt das Ereignis nicht.⁵⁶ Sie wurde anfangs des 13. Jahrhunderts in zwei verschiedenen Versionen geschrieben und flocht nochmals viele neue Quellen in das Werk ein.⁵⁷ Da sie eigenständig mit dem Material verfuhr, muss sie als die dritte miaphysitische Chronik genannt werden, die die Zerstörung der Grabeskirche mit keinem Wort erwähnt.

Die Zerstörung der Grabeskirche fällt in die Amtszeit des syrisch-orthodoxen Patriarchen Johannes bar ʿAbdūn (1004–1033). Der Bericht über diese Periode wird bei Patriarch Michael völlig von den Konflikten zwischen der Reichskirche und der syrisch-orthodoxen Kirche dominiert, besonders von dem langen Exil des Patriarchen und seinem Tod in Konstantinopel unter Kaiser Romanos III. (1028–1034).⁵⁸ Es sei bemerkt, dass diese für die syrisch-orthodoxe Kirche sehr bedrückenden Ereignisse auch den Kopten Bischof Michael von Tinnis intensiv beschäftigten. Wie er mitteilt, hatte er selbst den syrisch-orthodoxen Patriarchen als Gesandter getroffen.⁵⁹ Bischof Michael sieht hier Parallelen im Geschehen.

53 J.-B. Chabot (Hg.), *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, I–IV, Paris 1899–1924, Ndr. Brüssel 1963.

54 Weltecke, Michael Chronik (s. Anm. 8) 45f., mit Literatur und Quellen.

55 Weltecke, Michael Chronik (s. Anm. 8) 133–152.

56 V. Langlois, *Chronique de Michel le Grand, patriarche des syriens jacobites*. Traduite pour la premier fois sur la version du prêtre Ischôk, Venedig 1868.

57 A. Schmidt, Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen, in: *Mus* 109 (1996) 299–319.

58 Ausführlich behandelt von T. Benner, Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jahrhundert, Marburg 1989, der dazu intensiv Kratchkovsky-Vasiliev, *Histoire de Yahya* (s. Anm. 15) genutzt hat.

59 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 222f.

Aus seiner Sicht erleiden der syrisch-orthodoxe und der koptische Patriarch dieselben Versuchungen und Mühen, der eine unter dem griechischen König und dessen Patriarch, der andere unter dem König der Muslime und den Bewohnern seines Reiches.⁶⁰ Beide Patriarchen seien heilig und hätten viele Wunder gewirkt, die er am Schluss seines Berichtes eigens aufzählt.⁶¹ Damit muss man davon ausgehen, dass nach den Ereignissen in Ägypten zwischen den Syrisch-Orthodoxen und den Kopten durchaus ein Austausch stattgefunden hat. Es ist auch wegen des Pilgerverkehrs unwahrscheinlich, dass die Syrisch-Orthodoxen nichts von Ägypten und dem Schicksal der Grabeskirche – wie zu Patriarch Michaels Zeit auch von ihrem Wiederaufbau – gehört hatten.

Anonyme Chronik zum Jahr 1234

Wie auch immer das Schweigen Michaels und das der Armenier zu erklären wäre – ein anderer syrisch-orthodoxer Chronist notiert das Ereignis. Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts schrieb der anonyme syrisch-orthodoxe Chronist bis zum Jahr 1234.⁶² Anders als in den anderen Berichten findet sich bei ihm eine genaue Aufzählung der Elemente des spätantiken Komplexes der Grabeskirche. Der Anonymus teilt mit, der Kalif habe die Demolierung „der Kuppel der Anastasis, Golgatas und der Kirche Konstantins“ angeordnet. Wenn also Bauuntersuchungen die Säulen der Rotunde noch als antik erweisen, haben sie im Anonymus eine stützende Schriftquelle. Im Unterschied dazu ging seiner Ansicht nach die Basilika nun unter.⁶³

In seinem kirchengeschichtlichen Teil wiederholt er diese Aufzählung und lässt folgen „und auch das Heilige Grab unseres Herrn Christus“. Zweierlei fügt er hier hinzu. Zunächst datiert er das Ereignis sehr ausführlich: Es geschieht in den Jahren des Patriarchen von Antiochia, Johannes bar ‘Abdūn und den Tagen des Patriarchen Zacharias von Ägypten und den Tagen des Bischofs Thomas von Jerusalem. Damit erhält dieses Ereignis eine besondere Markierung. „... sie (die Muslime) warfen alle Steine ins Meer, damit die Christen nicht beten können,

60 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 113) 223.

61 Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 223–228.

62 Zum Forschungsstand zu dieser Chronik D. Weltecke, *Les trois grandes chroniques syro-orthodoxes des XIIe et XIIIe siècles*, in: M. Debié (Hg.), *L'historiographie syriaque*, Paris 2009 (*Études syriaques* 6), 107–135.

63 J.-B. Chabot (Hg.), *Anonymi Auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (CSCO 82, *Scriptores Syri* 37), S. 42 (syr.); A. Abouna (Üs.), *Anonymi Auctoris chronicon ad a. C. 1234 pertinens*, II, introd., notes et index de J.-M. Fiey (CSCO, 354, *Scriptores Syri* 154), S. 30 (frz.).

weil die Heere der Franken davon erfuhren und in Bewegung gesetzt wurden auszuziehen zum Grab des Herrn, was sich in dieser selben Zeit ereignete.“⁶⁴ Offenbar ist der Bericht mit späteren Ereignissen, den Kreuzzügen, kontaminiert, die von den syrischen und armenischen Christen in der Hauptsache als Rachefeldzüge der Franken für Übergriffe auf ihre Pilger gedeutet wurden.⁶⁵ Der Anonymus bringt die Zerstörung der Grabeskirche unmittelbar mit dem Beginn der Kreuzzüge in Verbindung, wenn er sie auch nicht als Auslöser betrachtet.

Bar ʿEbrōyō

Wenige Jahrzehnte nach dem anonymen Chronisten schreibt der letzte Autor, der hier erörtert werden soll. Sein Bericht wurde bereits von Canard angesprochen.⁶⁶ Es ist der Primas des östlichen Teils der syrisch-orthodoxen Kirche, der Maphrian Bar ʿEbrōyō (1226–1286), der eine große syrische Weltchronik mit einem weltlichen und zwei kirchlichen Abschnitten verfasste sowie eine kurze arabische Version davon, der er ein etwas anderes Profil gegeben hat.⁶⁷ Er notiert im weltlichen Teil seiner syrischen Chronik, dass der Kalif al-Ḥākim die Kirche der Anastasis von den Fundamenten her zerstört habe.⁶⁸

Sein Bericht macht die interreligiöse Verflechtung in der ägyptischen Gesellschaft und die besondere Rolle der christlichen Beamten wieder besonders deutlich. Gleich im Zusammenhang mit al-Ḥākims Regierungsantritt bemerkt Bar ʿEbrōyō, dass damals Christen noch hatten Wezire werden können. Heute müssten sie hingegen zum Islam übertreten, wenn sie dies anstreben.⁶⁹ Über die Schwester des Kalifen konnten indessen immer noch selbst niedrigere koptische Beamte einen Emir stürzen.⁷⁰ Allerdings löste ein hoher christlicher Beamter zu

64 Abouna, *Anonymi Auctoris 1234 II CE* (s. Anm. 63) S. 284f. (214).

65 Immer noch Standard: A. Lüders, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964.

66 Canard, *Destruction* (s. Anm. 2) 25.

67 Zum Forschungsstand und zur aktuellen Literatur Hidemi Takahashi, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, New Jersey 2005; ergänzend Weltecke, *Les trois chroniques* (s. Anm. 62).

68 Bedjan, *Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 204 (184).

69 Bedjan, *Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 200 (180).

70 Bar ʿEbrōyō, *Chronik* (s. Anm. 30) S. 202f. (182). Dies ist in mehreren arabischen Quellen erwähnt und wohl von hier zu Bar ʿEbrōyō gekommen, vgl. L. Yaakov, *The Fātimid Princess Sitt al-Mulk*, in: *Journal of Semitic Studies* 32, 2 (1987) 319–328, hier: 322.

Beginn der Herrschaft al-Ḥākims bereits Verfolgungen aus, weil er den Zorn des ägyptischen Adels erregt habe. Viele Notare (*nūmīqē*) seien wegen ihm geschlagen worden.⁷¹ Diese Ereignisse werden zu Christenverfolgungen im Vorderen Orient parallel gesetzt, wenn auch nicht in Verbindung gebracht. So sei es im Jahr 1001 n. Chr. auch in Bagdad zu Ausschreitungen gegen Christen gekommen. Insbesondere eine syrisch-orthodoxe Kirche sei bei dieser Gelegenheit zerstört worden und habe viele Menschen auf dem daneben gelegenen Mahlplatz unter sich begraben.⁷²

Bar ʿEbrōyō inseriert eine Version des Befehls, mit dem Christen und Juden gezwungen werden sollten, sich öffentlich mit hölzernen Kreuzen und Kugeln zu kennzeichnen. Auch die Ausreise nach Byzanz sei den Christen nahegelegt worden, die viele auf sich genommen hätten. Dagegen hätten nur wenige dem Glauben abgeschworen.⁷³ Mit der Beschreibung der Kennzeichen und der Begründung, die der Kalif für sie gibt, stimmt er mit den Ausführungen des Michael von Tinnis überein.⁷⁴ Sie werden hier allerdings sehr viel ausdrücklicher als entehrende Schandmale markiert. Aus Bar ʿEbrōyōs Sicht war es dem Kalifen nicht nur um eine bessere Unterscheidung zwischen Christen und Muslimen zu tun.

Bar ʿEbrōyō ist außer Michael von Tinnis der Einzige, der in seiner Darstellung eine Interpretation und einen Auslöser für diese Ereignisse vorstellt. Bei ihm ist es allerdings nicht die Schuld der Kopten, sondern die eines Mannes, der die Christen hasste.⁷⁵ Dies fügt sich zum einen in die für Christen allgemein als gefährlich beschriebene Situation ein und zum anderen zu der beschriebenen Neigung des Kalifen, allen möglichen Anschuldigungen sein Ohr zu leihen und entsprechend umgehende Maßnahmen zu ergreifen.

Dieser Mann habe dem Kalifen erläutert, wie die Christen das Heilige Feuer der Osternacht fälschten: Wenn der Emir von Jerusalem die Tür des Grabes geschlossen habe, ließen die Christen über einen zuvor eingöhlten Draht von oben das Feuer in die Lampe herabkommen, die über dem Grab hing. Dann riefen sie „Kyrie Eleison“ und weinten und gäben vor, ein Licht zu sehen, das vom Himmel auf das Grab herabkomme. Dies ist der einzige Beleg für die Fäl-

71 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 203 (182).

72 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 203 (183).

73 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 205f (184).

74 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 204 (184).

75 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 205 (185).

schungsgeschichte aus christlicher Feder. Doch scheint es wahrscheinlich, dass Bar ʿEbrōyō ihn einer muslimischen Quelle entnommen hat.⁷⁶ Er fährt allerdings fort, dass der Kalif am Ende seines Lebens bereut habe, die Juden und Christen bedrückt zu haben. Er habe den Zwangsmuslimen erlaubt, zum Christentum zurückzukehren. Alle Christen durften ihre Kirchen wieder errichten. Noch dazu hätten sie nun schönere Kirchen als vorher gebaut. Auch seien die Flüchtlinge aus Byzanz zurückgekehrt.⁷⁷

Wie Michael von Tinnis berichtet auch er von den einschränkenden und diskriminierenden Maßnahmen gegen die Frauen, sogar in noch größerem Detail, allerdings erst im Anschluss an den Bericht zur Grabeskirche. Er erzählt, bald seien die wirtschaftlichen Probleme sichtbar geworden, die die Ausgangssperre für die Frauen mit sich brachte. Deshalb sei für allein lebende Witwen auf dem Land nach Beschwerden ein männlicher Hol- und Bringdienst eingerichtet worden. Dieser habe die Handwerkserzeugnisse der Frauen an deren Haustür abgeholt und sie stellvertretend auf dem Markt verkauft.⁷⁸

Am Schluss seines Berichtes erzählt er vom Verschwinden des Kalifen als Mordkomplott seiner Schwester, Sitt al-Mulk. Dieses Komplott wurde von einigen muslimischen Autoren vermutet, aber von niemandem so ausgestaltet erzählt wie in der sunnitischen Polemik im Geschichtswerk des Hilāl aṣ-Ṣābi (969–1056). Dieses Werk ist allerdings nur in späteren Darstellungen fragmentarisch überliefert.⁷⁹ Doch ist es diese Version, die offenbar auch Bar ʿEbrōyō kennt. Die Schwester sei mittels einer lebensgroßen Puppe öffentlich der Unzucht angeklagt worden. Sie habe gefürchtet, ihr Bruder könne Hebammen schicken, um ihre Jungfräulichkeit zu kontrollieren. Daraufhin habe sie die Verschwörung zur Ermordung des Kalifen ins Werk gesetzt.⁸⁰

76 Vgl. die Zusammenstellung von Canard, *Destruction* (s. Anm. 2) 20–23. Der wahrscheinliche Ursprung der Information scheint mir Hilāl aṣ-Ṣābi zu sein, doch über welche Vermittlung, war hier nicht zu ermitteln, s. auch unten.

77 Bedjan, *Barhebraei Chronicon* / Budge, *Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 205 (185).

78 Bedjan, *Barhebraei Chronicon* / Budge, *Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 206f. (185f.).

79 H. Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 300, bezeichnet dessen Darstellung als „dubios“. Eine ausführliche Diskussion zu der Version Hilāls und den überlieferten Fragmenten bietet Halm, *Treuhänder* (s. Anm. 17) 66–70, und Yaakov, *Fāṭimid Princess* (s. Anm. 70) 324f.

80 Bedjan, *Barhebraei Chronicon* / Budge, *Chronography Bar Hebraeus* (s. Anm. 30) S. 207–210 (187–189). Von solchen Puppen, die die Schwester und den Kalifen schmähden, ist öfter die Rede; auch Michael von Tinnis erwähnt sie, allerdings für eine frühere Zeit, Atiya – Abd al-Masīḥ – Burmester, *History* (s. Anm. 13) 92.

Nur ist es fraglich, ob Bar ʿEbrōyō diese Geschichte direkt oder in muslimischer oder christlicher Vermittlung kennenlernte. Denn der Schluss seines Berichtes ist widersprüchlich. Zunächst stellt er fest, dass wegen der Eigenart des nächtlichen Mordes, bei dem der Leichnam nie gefunden wurde, viele geglaubt hatten, der Kalif habe sich in die Einöde zurückgezogen, um Mönch zu werden. Ähnliches behaupteten auch koptische Notare Bar ʿEbrōyō gegenüber, als er in Damaskus weilte. Sie sagten, dem Kalifen sei während der Verfolgung Christus offenbart worden; er sei Christ geworden und heimlich in die Wüste aufgebrochen.⁸¹ Wie Bar ʿEbrōyō in seiner Kirchengeschichte berichtet, hielt er sich 1258 im Auftrag seines Patriarchen am ayyubidischen Hof in Damaskus auf und hatte dort intensiven Kontakt zu hohen koptischen Beamten.⁸² Anscheinend sind bei dieser Gelegenheit auch historische Gegebenheiten zur Sprache gekommen, eine Abendunterhaltung, die er auch sonst für christliche Intellektuelle, weltliche wie kirchliche, beschreibt.⁸³ Auf diese Bemerkung lässt er unvermittelt die Meinung derjenigen folgen, die den Kalifen mit den sich selbst vergöttlichenden und daher frevelnden Pharaonen gleichsetzten.⁸⁴ Dieses letztere entspricht wieder eher der sunnitischen Polemik.

Anders als bei Michael von Tinnis geht bei Bar ʿEbrōyō die Katastrophe von eifersüchtigen Muslimen aus, die auch sonst in seiner Chronik immer wieder eine für die Christen gefährliche Rolle spielen. In der Mitte des 13. Jahrhunderts haben sich die Verhältnisse zwischen Christen und Muslimen und die Machtpositionen, die sie einnehmen können, zuungunsten der Christen verschoben. Trotzdem ist auch seine Darstellung des Kalifen ambivalent. Doch scheint er selbst dabei unbeteiligt. Er gibt sich neutral und scheint nur zu zitieren. Sein Bericht geht nicht mehr direkt auf zeitgenössische Quellen zurück. Er ist ein bisher noch unentwirrt Geflecht aus unterschiedlichen Quellen und Erzschichten, der Polemik und christliche Erinnerungsarbeit gleichermaßen enthält. Trotz inhaltlicher Übereinstimmungen hat sein Bericht keine direkten Beziehungen zur koptischen Patriarchengeschichte und belegt somit eine weitere Tradition.

81 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 210 (189).

82 Abeloos – Lamy, Gregorii Barhebrei (s. Anm. 39), II, S. 711–722 (712–723), III, S. 427 (428).

83 Abeloos – Lamy, Gregorii Barhebrei (s. Anm. 39), I, S. 637; 697; 745; 771 (638; 698; 746; 772); Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 457 (392).

84 Bedjan, Barhebraei Chronicon / Budge, Chronography Bar Hebraeus (s. Anm. 30) S. 210 (189).

Schluss

Unbefriedigend bleibt für den Augenblick der Grad der heuristischen und quellenkritischen Analyse zu den orientchristlichen Quellen, die voranzutreiben sich lohnen würde. Indessen lassen sich vorläufig folgende Gesichtspunkte ableiten: Im Augenblick scheint sich eine wissenschaftliche Neubewertung des Kalifen anzubahnen. Doch sei hier betont, dass zumindest die Berichte der orientalischen Christen voneinander unabhängig, eindeutig und zuverlässig genug sind. Die entehrenden, diskriminierenden und einschränkenden Maßnahmen gegen Christen und Juden und die Zerstörung (wichtiger Teile) der Grabeskirche haben stattgefunden. Weil die Maßnahmen am Ende der Herrschaft wieder aufgehoben wurden und eine Restauration eingeleitet worden ist, ist der Kalif gleichwohl nicht als Monster, sondern als widersprüchliche, auch ambivalente Figur in die christliche (wie die jüdische) Erinnerung eingegangen. Sein radikal asketisches Verhalten wird dabei zum einen als besondere muslimische Frömmigkeit interpretiert, zum anderen jedoch von den orientalischen Christen nicht als wahnhaft, sondern als *christianisierendes* Verhalten verstanden. Sie überlieferten nicht zuletzt enge Beziehungen zu christlichen Mönchen. Und auch von orientchristlicher Seite konnte man bezweifeln, dass der Kalif tatsächlich ermordet worden war. Dann hätte er als christlicher Asket in der Wüste sein Leben beschlossen.

Was die orientalischen Stellungnahmen betrifft, ist daneben ein weiterer, auffälliger Unterschied zur lateinischen Welt zu konstatieren. Es fehlt, auf dieses Ereignis bezogen, jedes antijüdische Ressentiment. Die orientalischen Christen berichten, dass Juden wie Christen gleichermaßen betroffen waren. Es gibt bei ihnen keine verschwörerischen Verbindungen zwischen Juden und dem Kalifen al-Ḥākim. Als Auslöser wurde einmal ein koptischer Mönch genannt, einmal ein muslimischer Christenfeind. Weder wurde eine allgemeine Verschwörungstheorie konstruiert, noch eine reine Christenverfolgung als solche konstruiert. Darüber hinaus werden zwar in diesen Werken die Zeichen des Himmels beachtet, doch war keine verbreitete eschatologische Stimmung zu konstatieren. Vor allem fehlten Hinweise dafür, dass die orientalischen Christen annahmen, al-Ḥākim handele aus einer eschatologischen Naherwartung heraus. Wo er verglichen wird, ist er Pharao, nicht der Antichrist. Man kann diesen Autoren auch beileibe keine allgemeine antimuslimische Tendenz unterstellen. Darüber hinaus hatte etwa der Zeitzeuge Michael von Tinnis das Ereignis mit dem Exil des syrisch-orthodoxen Patriarchen in Byzanz parallelisiert.

Aus diesen Quellen lassen sich insgesamt wohl keine zusätzlichen Informationen über die Auslöser der Zerstörung der Grabeskirche gewinnen. Allerdings betten die orientalischen Christen das Ereignis in den Zusammenhang der Religionspolitik des Kalifen insgesamt ein, zu der auch seine innermuslimischen

Maßnahmen gehören. Außerdem verweisen sie auf eine eher regionale als interkonfessionelle religiöse Unruhe, die sich im Streit um das Osterfest im Jahr 1007 entlud. Im Rahmen der Rückeroberungen der Byzantiner im 10. Jahrhundert im kilikischen, syrischen und mesopotamischen Raum wurden die Christen mit der Macht des Kaisers und der orthodoxen Kirche konfrontiert; neue und alte Konflikte flackerten mit neuer Schärfe auf.

Die Zerstörung der Grabeskirche scheint daneben für die orientalischen Christen nur eine Episode zu sein, die sich ähnlichen Episoden, nämlich zeitweiligen Ausschreitungen gegen Christen, die zuweilen von außen, zu anderen Zeiten auch von den Christen selbst ausgelöst sein konnten, hinzugesellt. Sie markiert keine Zeitwende. Auch andere Kirchen wurden in dieser Zeit zerstört. Dies war eher eine wiederkehrende Erfahrung. Allerdings verknüpfte der anonyme Chronist bis 1234 bemerkenswerterweise im Rückblick die Zerstörung der Grabeskirche mit dem Aufbruch der Lateiner aus dem Westen. Doch haben andere Begebenheiten sehr viel tiefere Einschnitte in der historischen Erinnerung orientalischer Christen hinterlassen als die Zerstörung der Grabeskirche. Wieder sei Edessa erwähnt und seine zweifache Eroberung im Jahr 1144 und 1146. Die Reaktionen zur Zerstörung der Grabeskirche ähneln in nichts dem Aufschrei, der aus armenischen und syrischen Quellen für diese Katastrophe belegt ist.⁸⁵ Wenn auch die symbolische und spirituelle Bedeutung Jerusalems zu dieser Zeit für die orientalischen Christen außer Frage steht; die physische Grabeskirche lag ihnen offenbar nicht in derselben Weise am Herzen.

Unterstrichen sei am Schluss ein Element, das die Berichte durchzieht und das in der Tat auf die besondere historische Situation um 1000 verweist. Zwar bestätigen die orientchristlichen Quellen insgesamt nicht Marius Canards Vermutung, dass die islamische Teilnahme am Osterfest in der Grabeskirche oder die Betrugsbeschuldigungen die Zerstörung ausgelöst haben. Dazu ist der einzige Bericht, der dies ausdrücklich behauptet, nicht unabhängig genug. Aber es sind die vielfältigen Verflechtungen zwischen den Konfessionen und den Religionen, sei es in der Grabeskirche, sei es in Ägypten oder andernorts, die gerade in den frühen Quellen ohne erzählerische Absicht sehr deutlich werden. Aus der Perspektive des 13. Jahrhunderts begegnet man hier einer anderen Welt, wie es auch

85 T. M. van Lint, Lament on Edessa by Nersēs Šnorhali, in: K. Ciggaar – H. Teule (Hg.), *East and West in the Crusader States: Context – contacts – Confrontations*, II. Acta of the congress held at Hernen Castle in May 1997, Leuven 1999, 49–105; D. Weltecke, Überlegungen zu den Krisen der syrisch-orthodoxen Kirche im 12. Jahrhundert, in: M. Tamcke (Hg.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), Münster – Hamburg – London 2002 (*Studien zur Orientalischen Kirche* 17), 125–145.

der Maphrian Bar ʿEbrōyō bemerkt. Doch die Zeitgenossen des frühen 11. Jahrhunderts scheinen sich darüber nicht zu wundern. Insofern ist der Kalif mit seinem Bestreben, die Religionen und die Geschlechter in eine klar erkennbare und hierarchische Ordnung zu bringen, ein Vorbote der Zukunft, die ihn an Radikalität weit übertreffen wird.

Sektion 4: Mentalitätsgeschichte

Wikinger als Pilger

Drei norwegische Könige, zwei Runensteine und der Wiederaufbau der Grabeskirche*

DANIEL FÖLLER

Zu beginnen ist mit einer Enttäuschung. Passend zum Thema der Tagung hatte es gegolten, über die Zerstörung der Grabeskirche in der skandinavischen Tradition zu berichten; im Zuge der Recherchen stellte sich allerdings heraus, dass es da nichts zu berichten gibt. In der skandinavischen Überlieferung des Mittelalters findet sich nicht ein einziger Hinweis auf dieses Ereignis, keine Weltchronik, kein Pilgerführer, kein Annalenwerk berichtet davon.¹ Gäbe es nur die Überlieferung des Nordens, wüssten wir von der Zerstörung der Grabeskirche durch al-Ḥākim nichts, hätte diese Konferenz niemals stattgefunden.

Gleichwohl darf davon ausgegangen werden, dass die Skandinavier des Mittelalters durchaus davon wussten, und zwar nicht erst seit der Kreuzzugszeit, als der Norden endgültig Teil der westlichen Christenheit wurde und auf das Wissen Lateineuropas wie – durch Beteiligung an Kreuzzugsunternehmungen – des Nahen Ostens zugreifen konnte, sondern bereits zuvor, im 11. Jahrhundert. Denn in den verschiedenen skandinavischen Quellengattungen finden sich durchaus Spuren und Erzählungen von Reisenden nach Jerusalem vor dem Einsetzen der Kreuzzüge – insgesamt kennen wir etwa 15 einzelne Reisende oder Gruppen aus dem Norden, die das Heilige Land erreicht haben sollen.² Mit ihnen werden sich

* Bei diesem Essay handelt es sich im Wesentlichen um den Text der Vortragsfassung, mit wenigen sprachlichen Korrekturen, einer sachlichen Änderung, einer Ergänzung und den nötigsten Belegen. Die eigentlich zur Publikation vorgesehene, detailliertere und deutlich umfangreichere Schriftfassung konnte nicht rechtzeitig zur Drucklegung des Tagungsbandes fertiggestellt werden; sie wird später an anderer Stelle erscheinen.

1 Hier habe ich meinem Frankfurter Kollegen Roland Scheel für kompetente Auskünfte zu danken, vor allem zur mittelalterlichen skandinavischen Weltchronistik, die meine eigenen Quellenstudien ergänzten und teilweise leiteten.

2 Bei D. Waßenhoven, *Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage* Berlin 2006 (*Europa im Mittelalter* 8), finden sich insgesamt 13 wikingergezeitliche Jerusalemfahrer verzeichnet: Nr. A 198, A 329, A 344, A 473, A 520, B 106, B 107, B 120, B 139, B 145, B 149, B 152, B 296; hinzu kommen 2 Anonymi, da Waßenhoven aus mir unverständlichen Gründen in seiner Prosopographie nur namentlich belegte Reisende aufgenommen hat. Diejenigen skandinavischen Jerusalemfahrer, die gemäß der Überlieferung

die folgenden Ausführungen beschäftigen. Die Spur wird, so viel sei schon verraten, über norwegische Könige, isländische Dichter und schwedische Runensteine schließlich doch noch zur Grabeskirche führen.

Mit diesem Thema wird keineswegs nur eine Marginalie berührt, stößt doch die Frage, ob die Skandinavier der Missionszeit, die erst mit der Einrichtung des Erzbistums Lund 1103/4 zu einem gewissen Abschluss kam, bereits vor dem Einsetzen der Kreuzzugsbewegung an den im Laufe des 11. Jahrhunderts zum Massenphänomen anwachsenden westeuropäischen Jerusalemfahrten partizipierten, ins Zentrum der religiösen Entwicklung des Nordens. Der derzeitige (vor allem von skandinavischen Forschern geprägte) Konsens geht für das 11. Jahrhundert, vor allem dessen zweite Hälfte, von einer weit fortgeschrittenen Christianisierung des Nordens aus, die sich in der zeitgenössischen Hauptquelle, der Hamburgischen Kirchengeschichte des Domscholasters Adam von Bremen, deshalb nicht wiederfinde, weil der Erzbischof um seine Machtstellung im Norden fürchtete, die wesentlich am päpstlichen Legat für die Nordlandmission hing.³ Sollte das der Fall und die gerade entstehenden skandinavischen Reiche bereits weitgehend in die lateinische Christenheit integriert gewesen sein, so müssten die auf dem Kontinent wirkungsvollen Frömmigkeitsbewegungen – wie etwa das Zunehmen der Pilgerfahrten nach Jerusalem – auch den Norden erfasst haben.

Für die bisherige Forschung ist es eindeutig, dass die reisefreudigen Nordleute seit ihrer Bekehrung regelmäßig ins Heilige Land pilgerten. Stellvertretend für viele sei hier ein Satz von Steven Runciman aus seiner Geschichte der Kreuzzüge zitiert, der den Tenor der Forschung geradezu verdichtet:⁴

The Varangians [= die skandinavischen Söldner in byzantinischen Diensten] soon acquired the habit of spending a leave on a journey to Jerusalem. [...] During the eleventh century there were many Norwegians, Icelanders and Danes who spent five or more years in the imperial service, then made the pilgrimage before they returned, rich with their savings, to their homes in the north.

vor 1025 reisten, sind auch in der zweiten Abteilung der Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PmbZ II; in Vorbereitung) aufgeführt.

- 3 So etwa L. Abrams, *The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia*, in: *Anglo-Saxon England* 24 (1995) 213–249, hier 214. Einen sehr kurzen Überblick auf dem neuesten Forschungsstand bietet S. Brink, *Christianisation and the emergence of the early church in Scandinavia*, in: id. – N. Price (Hgg.), *The Viking World*, London 2008, 621–628, einer der derzeit besten Kenner der Materie.
- 4 Zitat nach S. Runciman, *A History of the Crusades. Volume I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*, Harmondsworth 1971, 47. Diese Aussage basiert, wie die aller anderen Wissenschaftler auch, wesentlich auf P. Riant, *Expéditions et Pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades*, Paris 1865.

Dieses Diktum, stellvertretend auch für neuere Arbeiten, gilt es anhand der uns überlieferten Zeugnisse kritisch zu prüfen.

Am Anfang stehen jene Quellen, die uns am sichersten ungestört aus der Wikingerzeit erhalten geblieben sind: die Runeninschriften. Insgesamt erscheint der Ortsname *Iōrsaliŕ*, „Jerusalem“, vier Mal innerhalb des Corpus der wikingerzeitlichen Runendenkmäler.⁵ Dennoch kommen nur zwei Runensteine für die hier untersuchte Frage in Betracht, zwei Inschriften sind auszuschließen. Bei den ausgeschlossenen Inschriften handelt es sich zum einen um den auf der Ostseeinsel Gotland gefundenen Wetzstein von Timans aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.⁶ Er dürfte wohl nicht das Zeugnis einer Reihe von Handelsreisen darstellen, wie oft vermutet, sondern lediglich eine Aufzählung besonderer Personen und Orte.⁷ In der Inschrift existiert kein Verb, alle Personen- und Ortsnamen erscheinen im Nominativ, und es lässt sich eine klare innere Ordnung erkennen: in der ersten Zeile stehen die Namen zweier Personen aus einer gotländischen Konversionslegende, der norwegische Bekehrerkönig Óláfr Haraldsson „der Heilige“ und der von ihm bekehrte gotländische Landbesitzer Ormika von Hejnum;⁸ in der zweiten Zeile zwei Orte mit sakraler Konnotation, Griechenland und Jerusalem;⁹ in der dritten Zeile mit Island und *Særkland*, also dem

- 5 In hochmittelalterlichen Runeninschriften findet er sich drei Mal: In zwei Inschriften von den Orkneys, vgl. M. P. Barnes, *The Runic Inscriptions of Maeshowe*, Orkney Uppsala 1994 (*Runrön* 8), Nr. 14 und 24, S. 114–118, 186–190, und einer lateinischen Runeninschrift aus Trondheim, vgl. J. E. Knirk, *Runic Inscriptions Containing Latin in Norway*, in: K. Düwel (Hg.), *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995*, Berlin – New York 1998, (RGA-E 15) 489. 505.
- 6 Die gültige Edition mit der zugleich aktuellsten Literatur: E. Svärdström (Hg.), *Gotlands Runinskrifter. Andra delen* Stockholm 1978 (*Sveriges Runinskrifter XII,1*), Nr. 216, S. 233–238. Transkribierter Text: : *ormiga : ulfua.r : l krikiaŕ : iaursaliŕ : l islat : serklat*.
- 7 So mit guten Gründen Svärdström (s. Anm. 6) 237f. Bis heute wird aber die ältere Meinung noch reproduziert, am krasssten von R. Boyer, *Die Wikinger*, Stuttgart 1994, 7, der die Inschrift mitsamt dieser Deutung an den Beginn seines Buches setzt und aus ihr ein ganzes Panorama der Wikingerzeit entwickelt.
- 8 Die Geschichte wurde in der Guta Saga von ca. 1225/75 aufgezeichnet; vgl. *Guta Saga. The History of the Gotlanders*, ed. by C. Peel, London 1999 (*Viking Society for Northern Research. Text Series XII*), 8f. Der zweite Name der Inschrift lässt sich nicht eindeutig lesen, daher müssen alle anderen Deutungen und die Annahme von Verschreibungen spekulativ bleiben.
- 9 Zur sakralen Konnotation von Griechenland in der Wikingerzeit vgl. die Umschreibung Gottes als „Beschützer Griechenlands“ (*gætir Griklands*) in einem Gedicht des Skalden Þórarinn „Lobzunge“ auf den anglodänischen König Knútr „den Großen“ (Kg. 1014–1035) von etwa 1026, in: Finnur Jónsson (Hg.), *Den norsk-islandske*

zumeist südlich lokalisierten „Sarazenenland“, der nördlichste und südlichste Punkt im Weltbild eines weitgereisten Gotländers.¹⁰ Zudem ist die Inschrift in ein kaum 10 cm großes Sandsteinstück geritzt, das zuerst als Gussform und dann als Wetzstein benutzt wurde. All dies spricht dagegen, dass es sich hier um das direkte Zeugnis einer Jerusalemreise handelt.

Die zweite ausgeschlossene Inschrift kennen wir nur aus einer kurzen Bemerkung des schwedischen Reichsantiquars Johan Peringskiöld (1654–1720) aus dem späten 17. Jahrhundert, in der er einen Brief eines uns unbekannten Mannes namens „Stenius“ mit dem Bericht und der Lesung eines Runensteinfragmentes referiert; weder der Stein noch der Brief sind uns erhalten geblieben, auch der Fundort ist unbekannt.¹¹ Sich auf diese dürftigen und sekundären Informationen, letztlich die Lesung eines Schweden unbekannten Bildungsstandes aus dem 17. Jahrhundert zu verlassen, erscheint nicht ganz unproblematisch.

Das erste sichere Zeugnis über eine skandinavische Jerusalemfahrt findet sich auf einem Runenstein aus dem mittelschwedischen Broby. Er wurde als Teil eines Paares von Denkmälern zum Gedenken an einen gewissen Øystæinn von seiner Frau Æstriðr und seinen drei Söhnen errichtet; sie alle gehörten dem sogenannten Iarlabanki-Clan an, einer der führenden Familien der Region Uppland im 11. Jahrhundert. Die beiden Steine lassen sich typologisch auf die Zeit zwischen 1020 und 1050 datieren, freilich eine alles andere als sichere Zuordnung.¹² Die Inschrift des Steins berichtet, dass der verstorbene Øystæinn Jerusalem besucht

skjaldedigtning. A: Text efter håndskrifterne 1, Kopenhagen 1912, 322; B: Rettet tekst 1, Kopenhagen 1912, 298. Zur Parallelisierung von Jerusalem und Konstantinopel, auf die möglicherweise angespielt wird, vgl. den Beitrag von J. Pahlitzsch in diesem Band.

10 Zwei Runeninschriften aus dem mittelschwedischen Södermanland bringen die Wendung „südwärts in *Særkland*“, vgl. E. Brate – E. Wessén (Hgg.), *Södermanlands Runinskrifter*, Stockholm 1924–1936 (*Sveriges Runinskrifter III*), Nr. 179, S. 153–156; Nr. 279, S. 243f.

11 Vgl. E. Wessén – S. B. F. Jansson (Hg.), *Upplands Runinskrifter*. Tredje delen, Stockholm 1949–1951 (*Sveriges Runinskrifter VIII*), 8f. (unter Nr. 605). Überlieferter Text: **han · faur · a · siþona · karn · ok · ioursala · miþ · skibum**; Übersetzung: „Er fuhr nach der Stadt Sidon und Jerusalem mit [den] Schiffen.“

12 Die Datierung erfolgt nach den stilhistorischen Kriterien, die A.-S. Gräslund entwickelt hat, vgl. zuletzt ead., *Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds*, in: M. Stoklund u. a. (Hgg.), *Runes and their Secrets. Studies in runology*, Kopenhagen 2006, 117–139; zum Iarlabanki-Clan grundlegend: H. Gustavson – K.-G. Selinge, *Jarlabanke och Hundaret. Ett arkeologiskt/runologiskt bidrag till lösningen av ett historisk tolkningsproblem*, in: *Namn och Bygd* 76 (1988) 19–85. Einen anderen Stammbaum schlägt der norwegische Runologe James Knirk in einer bislang unveröffentlichten Studie vor, vgl. die Zusammenfassung mit Stammbaum bei B. Sawyer, *The Viking-Age Rune-stones. Custom and commemoration in early medieval Scandinavia*, Oxford u. a. 2000, 137ff.

habe und „oben in Griechenland starb“, also wohl auf der Rückreise nach Schweden.¹³ Dass es sich bei Øystæinns Fahrt um eine Pilgerreise handelte, legt der christliche Kontext nahe, der auf den Steinen selbst durch Kreuzritzungen und die Erwähnung einer weiteren frommen Stiftung, einer Brücke nämlich, präsent ist. Hinzu kommt, dass der Iarlabanki-Clan generell als Verfechter des Christentums in jener von Glaubenskämpfen zerrissenen Region Uppland auftritt: Nahezu alle von den 20 Steinen, die diesem Kollektiv zuzurechnen sind, weisen christliche Merkmale auf. Das bekannteste Mitglied, der namengebende Iarlabanki von Tæbȳr, stiftete nicht weniger als sechs Runensteine mit Kreuzen und Fürbitten zu seinem eigenen Andenken und stellte zwei davon markant mit zwei Reihen unbeschrifteter Steine entlang einer der wichtigsten Straßen des Landes auf; damit demonstrierte er überdeutlich seine Hinwendung zum christlichen Glauben.¹⁴ Möglicherweise finden sich die Namen des Jerusalemfahrers Øystæinn und seiner Frau Æstriðr auch in einem Memorialeintrag des Reichenauer Verbrüderungsbuches, der aus dem späten 11. Jahrhundert stammt.¹⁵

Die zweite Inschrift, eine Felsritzung, ist bereits im 17. Jh. verlorengegangen, durch eine Zeichnung des für gewöhnlich sehr zuverlässigen schwedischen Humanisten Mårten Aschaneus aber dokumentiert. Sie stammt ebenfalls aus der mittelschwedischen Landschaft Uppland, von der Insel Stäket in der Nähe

13 Die Edition beider Steine findet sich in: E. Wessén – S. B. F. Jansson (Hgg.), *Upplands Runinskrifter. Första delen*, Stockholm 1940–1943 (*Sveriges Runinskrifter VI*), Nr. 135f., S. 200–203. Transkribierter Text: [U 135:] × **ikifastr** × **auk** × **austain** × **auk** × **suaín** × **litu** · **raisa** + **staina** **pasa** · **at** · **austain** **fapur** × **sin** × **auk** × **bru** × **pasa** **karpu** × **auk** × **hauk** **pána** × [U 136:] × **astriþr** × **lat** + **raisa** × **staina** × **pasa** × [**a**]t **austain** × **buta** **sin** × **is** × **suti** × **iursalir** **auk** **antaþis** **ub i** × **kirkum**; Übersetzung: [U 135:] „Ingfastr und Øystæinn und Svæinn ließen diese Steine errichten nach Øystæinn, ihrem Vater, und diese Brücke machen und diesen Hügel.“ [U 136:] „Æstriðr ließ diese Steine errichten nach Øystæinn, ihrem Mann, der Jerusalem besuchte und oben in Griechen[land] starb.“

14 Vgl. *Upplands Runinskrifter 1* (s. Anm. 13), Nr. 127, S. 188ff.; Nr. 149, S. 226f.; Nr. 164f., S. 244–251; Nr. 212 (mit zwei Inschriften), S. 321–324; Nr. 261, S. 430ff. Ob jener Eigenstifter Iarlabanki ein Sohn Æstriðrs aus zweiter Ehe, ihr Vater, Bruder oder Onkel war, lässt sich nicht mehr sagen; die Eigenstiftungen gehören stilhistorisch jedoch zumeist in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts, während Æstriðr noch länger als Stifterin von Runensteinen auftritt.

15 So R. Edberg, *Spår efter en tidig Jersualemsfärd*, in: *Fornvännen 101* (2006) 343–347. Der fragliche Eintrag im Faksimile: J. Autenrieth – D. Geuenich – K. Schmid (Hgg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Einleitung, Register, Faksimile*, Hannover 1979 (*MGH, Libri memoriales et necrologia N. S. 1*), 151. Mit Bedenken: H.-P. Naumann, *Die nordischen Pilgernamen von der Reichenau im Kontext der Runennamenüberlieferung*, in: W. Heizmann – K. Bödl – H. Beck (Hgg.), *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, Berlin – New York 2009 (RGA-E 65), 778–802.

Stockholms. Mit Vorbehalt lässt sie sich anhand der in der Zeichnung zu erkennenden Ornamentik den Jahrzehnten zwischen 1050 und 1080 zuordnen.¹⁶ Die Inschrift ist aus mehreren Gründen außergewöhnlich: Sie wurde von einer offenbar unverheirateten Frau namens Ingirūn vor ihrer Reise nach Jerusalem für ihr eigenes Seelenheil gestiftet; es handelt sich um die einzige Frau der Wikingerzeit, von deren Reise wir durch eine Runeninschrift wissen, die einzige Inschrift, die vor Beginn der Fahrt geritzt wurde, und die einzige Frau, die einen Stein allein für sich stiftet.¹⁷ Hier lässt sich ebenfalls ein christlicher Kontext und damit eine Pilgerfahrt annehmen, auch wenn wir von keiner Kreuzritzung, keinem Fürbittgebet und keiner Nebenstiftung wissen.

Es ist ein erstaunlicher Umstand, dass die beiden einzigen Erwähnungen von möglichen Pilgerfahrten auf Runeninschriften sich in einem Abstand von lediglich etwa 15 Kilometern voneinander finden und zudem noch beide den Jahrzehnten um die Mitte des 11. Jahrhunderts zugehören. Ein Zufall?

Betrachtet man den missionsgeschichtlichen Kontext im Mälarseegebiet zu jener Zeit, so trifft man rasch auf Bischof Adalward den Jüngeren. Er wurde um 1064 von Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen ins Mälarseegebiet entsendet, um in der jungen Königsstadt Sigtuna ein Bistum zu errichten, gleichsam als christliches Gegengewicht zum nahegelegenen heidnischen Kultzentrum Alt-Uppsala. Adalward ging mit seiner Missionsarbeit so energisch ans Werk, dass er kaum zwei Jahre später, 1066, vertrieben wurde, als der ihn unterstützende König Stæinkæll (Kg. ca. 1060–1066) starb; der Bischof kehrte nach Bremen zurück und starb einige Jahre später dort.¹⁸ Sein Bischofssitz, die Königsstadt Sigtuna, liegt ebenfalls in der Nähe der Fundorte beider Runensteine, nur etwa 20 km entfernt, und zumindest der Iarlabanki-Clan dürfte gute Beziehungen zum ebenfalls

16 Edition: Upplands Runinskrifter 3 (s. Anm. 11), Nr. 605, S. 4–10. Transkribierter Text: **iskirun · harþir · totir · lit · risti · runir · ati · sik · sialfan · hn · uil · austr · fara · auk · ut · til · iursala · fair · risti · runir**; Übersetzung: „Ingirūn, die Tochter Harðrs, ließ diese Runen ritzen für sich selbst. Sie will ostwärts fahren und hinaus bis Jerusalem. Fōtr ritzte die Runen.“ Datiert ist die Ritzung anhand der Methode von Gräslund (s. Anm. 12).

17 Vgl. Sawyer (s. Anm. 12) 40, 118, 122, 136, 139f.

18 Vgl. Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, hg. v. B. Schmeidler, 3. Aufl., Hannover 1917 (*MGH, Scriptores rerum Germanicarum* [2]), III, 76f.; IV, 19 schol. 123 (119), IV, 23 schol. 136 (131), IV, 29f. sowie die Urkunde bei H. May (Bearb.), *Regesten der Erzbischöfe von Bremen*, Bd. I (787–1306), Hannover 1937 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen* 11), Nr. 325, S. 75f. vom 11. Juni 1069; Adalward muss vor Erzbischof Adalberts Tod am 16. März 1072 gestorben sein, da dieser noch einen Nachfolger weihte. Ob zuvor Bischöfe in Sigtuna tätig waren, ist fraglich.

christlichen König und seinem Bischof unterhalten haben. Wenn man nun noch bedenkt, dass nach dem Zeugnis Adams von Bremen die Pilgerfahrt ins Heilige Land in der Frömmigkeit Erzbischof Adalberts und der ihn umgebenden Kleriker eine große Rolle spielte,¹⁹ wie überhaupt im Lateineuropa in der Mitte des 11. Jahrhunderts, so erscheint das Vorhandensein dieser beiden Runensteine als eine kaum zufällige Koinzidenz. Die Vermutung, dass Bischof Adalward während der Zeit seines kurzen Episkopats in der Mitte der 1060er Jahre den Impuls für die Pilgerfahrten Øystæinns und Ingirüns gegeben hat, erscheint also durchaus berechtigt. Von einer regen Pilgertätigkeit kann nach Ausweis der Runensteine keine Rede sein: Die beiden einzigen sicher belegten Jerusalemreisen dürften auf einen einzigen, vermutlich singulären Impuls zurückgehen.

Die weitaus meisten Zeugnisse für wikingerzeitliche Pilgerfahrten ins Heilige Land haben sich im westskandinavischen Schrifttum des hohen und späten Mittelalters erhalten, in lateinischen wie volkssprachlichen Texten. Betrachtet man rein die Anzahl der Personen, von denen es heißt, sie seien nach Jerusalem gepilgert oder hätten dies geplant, so steht den beiden schwedischen Reisenden Øystæinn und Ingirün ein ganzes Dutzend Norweger und Isländer gegenüber, die seit dem späten 10. Jahrhundert zu den heiligen Stätten gefahren sein sollen. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass der Fokus der bisherigen Forschung im wesentlichen auf ihnen und ihren Geschichten lag.²⁰ Hier soll nun der Frage nachgegangen werden, wie denn der Quellenwert dieser Reiseberichte einzuschätzen ist. Direkt formuliert: Haben denn diese Reisen überhaupt stattgefunden? Zur Beantwortung dieser Frage scheint ein etwas anderer Ansatz als der bisheriger Forschungsarbeiten sinnvoll. Während bislang die einzelnen Personen und ihre Reisen im Vordergrund standen, zu denen die Informationen aus verschiedenen Texten gesammelt wurden, soll nun der Blick eher auf die Texte selbst gerichtet werden, um die Pilgergeschichten in ihren Entstehungszusammenhang einzuordnen. Es ist auffällig, dass alle im westnordischen Bereich überlieferten Geschichten um Jerusalem pilger in den Kontext der Bekehrungsgeschichte Norwegens und Islands gehören; vor allem sind sie mit den Traditionen um die beiden norwegischen Bekehrerkönige verbunden, die beide den gleichen Namen tragen, nämlich mit Óláfr Tryggvason (Kg. 995–999/1000) und mit Óláfr Ha-

19 Vgl. Adam (s. Anm. 18), II,81; III,21, 77. Vgl. auch D. Hägermann, Buten und Binnen im 11. Jahrhundert. Welt und Umwelt bei Bremens erstem Geschichtsschreiber Magister Adam, in: *Bremisches Jahrbuch* 63 (1985) 15–31, hier 21.

20 Beginnend mit Paul Riant (s. Anm. 4) Mitte des 19. Jahrhunderts bis hin zu jüngsten Arbeiten, beispielsweise K. Ciggaar, Visitors from North-Western Europe to Byzantium. Vernacular Sources: Problems and Perspectives, in: M. Whitby (Hg.), *Byzantine and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025–1204*, Oxford 2007 (*Proceedings of the British Academy* 132), 123–155, hier 125.

raldsson „dem Heiligen“ (Kg. 1015–1028/30).²¹ Hier also folgen die ersten beiden der im Titel versprochenen Norwegerkönige.

Zunächst zum Älteren der beiden, Óláfr Tryggvason. Er starb um das Jahr 1000 in einer Seeschlacht im südwestlichen Ostseeraum. Was Raum für Spekulationen ließ, war der Umstand, dass er nicht einfach erschlagen und begraben wurde, sondern verwundet in voller Rüstung ins Meer stürzte; seine Leiche wurde nie geborgen. Schon rasch nach seinem Tod kursierten offenbar Gerüchte, dass Óláfr noch am Leben sei, denn in einem 1001 zu seinem Gedenken gedichteten Totenpreisgedicht tritt einer seiner Hofskalden, Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* („der schwierige Skalde“), diesen Vermutungen entschieden entgegen und bekräftigt, dass der König zweifellos tot sei.²² Ganz verstummt sind diese Gerüchte aber offenbar nie. Seit den 1170er Jahren, also beinahe 200 Jahre nach dem Tod Óláfr Tryggvasons, begegnet uns verschiedentlich die Behauptung, er sei verwundet entkommen, ins Ausland gegangen und habe sich in einem Kloster in Syrien oder Palästina ganz seinem Seelenheil gewidmet. Während dies in den Synopsen des späten 12. Jahrhunderts nur lapidar und mit Vorbehalt erwähnt wurde,²³ fassen wir in den um 1200 entstandenen legendarischen Viten Óláfrs deutlich breitere Ausführungen zu diesem Thema. Seine Reise wird detailliert beschrieben, der Fahrt nach Jerusalem noch eine nach Rom vorgeschaltet, und es

21 Die uns schriftlich erhaltenen Teile der beiden Óláfrtraditionen haben eine sehr verwickelte, teils miteinander verquickte Textgeschichte mit zahlreichen erschlossenen (und bestrittenen) Zwischenstufen, die schon seit Jahrzehnten intensiv und kontrovers diskutiert wird. Sie so gründlich aufzubereiten, wie es für eine Fortsetzung der Diskussion geboten wäre, ist für die hier unternommene Untersuchung der Entwicklung bestimmter Überlieferungen nicht nötig. Es genügen die Datierungen der Werke, die den Einleitungen der zitierten Editionen oder Übersetzungen entnommen wurden und auf die nicht eigens verwiesen wird; stammen sie aus anderen Werken, werden diese natürlich zitiert.

22 Mehrere Strophen (22–25) des Gedichtes sind dieser Argumentation gewidmet; vgl. *Skjaldedigtning* (s. Anm. 9), A 1, S. 164f.; B 1, S. 155f.

23 Vgl. die lateinische *Historia Norwegie*, ed. by I. Ekrem – L. B. Mortensen, translated by P. Fisher, Kopenhagen 2003, 98f. von ca. 1160/75; ebenfalls auf Latein schreibt ca. 1177/87 Theodoricus monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, in: *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen*, udg. ved G. Storm, Christiania 1880 (*Det Norske Historiske Kildeskriftfonds skrifter* 14), cap. 14, S. 24, eine englische Übersetzung bietet: Theodoricus monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium. An account of the ancient history of the Norwegian kings*, translated and annotated by D. McDougall – I. McDougall, with an introduction by P. Foote, London 1998 (*Viking Society for Northern Research. Text Series XI*), 18; aus der Zeit um 1190 der altnordische Ágrip af Nóregskonungasögum. A twelfth-century synoptic history of the kings of Norway, ed. and transl. with an introduction and notes by M. J. Driscoll, 2. Aufl., London 2008 (*Viking Society for Northern Research. Text Series X*), cap. 20, S. 32–35.

ist von verschiedenen Begegnungen von Norwegern und Isländern mit ihm die Rede sowie von Zeichen, die er zum Beweis seines Überlebens nach Norwegen gesendet habe.²⁴ Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurden diese Geschichten immer weiter ausgebaut und ausführlicher erzählt, es traten auch neue hinzu.²⁵ Insgesamt gehören diesem Strang der Überlieferung acht der zwölf westnordischen Palästinareisen zu.²⁶

- 24 So in der altnordischen Übersetzung der kurz vor 1200 entstandenen lateinischen Vita aus der Feder des isländischen Mönchs Oddr Snorrason; das Original ist nicht erhalten geblieben. Gerade die Passagen über die Palästinafahrt Óláfrs differieren in einer der drei erhaltenen Handschriften des Textes von den anderen beiden (den Fragmenten aus Uppsala vom Ende des 13. Jahrhunderts, DG 4–7), die Tendenz zur Ausfabulierung bleibt aber gleich. Vgl. Oddr Snorrason, *Saga Óláfrs Tryggvasonar*, udgivet af Finnur Jónsson, Kopenhagen 1932, cap. 65/78, S. 240–243 und 259ff.; englische Übersetzung: Oddr Snorrason, *The Saga of Olaf Trygvason*, translated from the Icelandic with Introduction and Notes by T. M. Andersson, Ithaca – London 2003 (*Islandica* 52), cap. 78, S. 135f. und 149. Ähnliche Narrative dürfte auch die ebenfalls verlorene, um 1200 entstandene und auf Oddrs Text basierende lateinische Vita seines Mitbruders Gunnlaugr Leifsson enthalten haben, von der nur wenige Passagen in altnordischer Übersetzung in der kompilierten „größten Óláfssaga“ (*Óláfs saga Tryggvasonar hin mesta*, s. Anm. 25) erhalten sind.
- 25 Die Sagakompilationen *Fagrskinna* und Snorri Sturlusons *Heimskringla* (beide um 1230) erwähnen die Gerüchte von Óláfrs Überleben und Exil nur kurz, lehnen sie aber ab und führen sie nicht aus; vgl. *Fagrskinna*. Noregs kononga tal, udgivet ved Finnur Jónsson, Kopenhagen 1902–1903 (*Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 30), cap. 22, S. 131f.; engl. Übersetzung: *Fagrskinna. A catalogue of the Kings of Norway. A translation with introduction and notes by A. Finlay*, Leiden 2004 (*The northern world* 7), cap. 24, S. 127ff.; Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Bjarni Aðalbjarnarson gaf út, 3 Vol.s Reykjavík 1941–1951 (*Íslenzk fornrit* 26–28), hier Vol. 1, S. 367–370; engl. Übersetzung: Snorri Sturluson, *Heimskringla. History of the kings of Norway*, translated with introduction and notes by L. M. Hollander, Austin 1995, S. 241ff. Dagegen enthält die wohl Ende des 13. Jahrhunderts entstandene *Óláfs saga Tryggvasonar hin mesta* („größte Óláfssaga“) die bei Oddr enthaltenen Erzählungen sowie diverse weitere; vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Andet bind, udgivet af Ólafur Hallsórrson Kopenhagen 1961, (*Editiones Arnarnæana* A 2), cap. 256, 267ff., 271, 283f., S. 289f., 318–323, 340–348.
- 26 Neben Óláfr selbst ein anonym Norweger, eine weitere Gruppe anonymer Norweger, der isländische Skalde Þórðr Særeksson (vgl. Waßenhoven [s. Anm. 2], Nr. B 145) sowie die Reisegefährten Gauti und Gautr (vgl. Waßenhoven [s. Anm. 2], Nr. B 106f.); hinzu kommen die nicht in den Óláfssagas selbst erwähnten isländischen Missionare Þorvaldr Koðránsón „der Weitgefahrene“ (vgl. Waßenhoven [s. Anm. 2], Nr. B 149) und Stefnir Þorgilsson (vgl. Waßenhoven [s. Anm. 2], Nr. B 139), von deren Pilgerfahrten aber in einigen kürzeren Erzählungen (*þettir*) und der um 1237/50 entstandenen *Kristni saga* die Rede ist, und die in diesen Texten dem Umfeld Óláfrs zugeordnet werden; vgl. Biskupa sögur I, Sigurgeir Steingrímsson – Ólafur Halldórsson – P. Foote gafu út Reykjavík 2003 (*Íslenzk fornrit* 15), S. 36f. (*Kristni saga*, cap. 13), S. 88f. (*Þorvalds þáttur víðförla* I, cap. 10), S. 103 (*Stefnis þáttur Þorgilssonar*, cap. 1).

Der jüngere Óláfr, im Gegensatz zu seinem eponymen Vorgänger ein seit dem 11. Jahrhundert verehrter Heiliger,²⁷ vermutlich mit Birgitta die wichtigste Heiligengestalt Skandinaviens, konnte hier natürlich nicht zurückstehen. Das Problem war nur, dass die Vita Óláfrs „des Heiligen“ bereits im 12. Jahrhundert nahezu lückenlos aufbereitet, für eine Reise nach Jerusalem in seinem engen Itinerar einfach kein Platz war. Die Sagaschreiber entwickelten hier zwei Varianten: Die erste war, ihn mit anderen Jerusalemfahrern zu umgeben, die zweite, ihn selbst zum verhinderten PalästinaPilger zu machen.

Bereits um 1200 erscheint im Legendenkreis um sein Martyrium in der Schlacht von Stiklastaðir in Nordnorwegen (29. Juli 1030) eine tragische Vater-Sohn-Geschichte: Auf dem Schlachtfeld begegnen sich zwei tödlich Verwundete, einer hatte für Óláfr gekämpft, der andere auf Seiten seiner Gegner. Es entspinnt sich ein Gespräch zwischen ihnen, in dem nicht nur klar wird, dass es sich um Vater und Sohn handelt, sondern in dem auch die Jerusalemfahrt des Sohnes und seine Verehrung für den Bekehrerkönig angesprochen wird.²⁸ Dieser offenbar recht beliebten, da immer wieder neu erzählten und ausgebauten Szene wird eine zweite Geschichte hinzugefügt, die ebenfalls in den Legendenkreis um die Schlacht von Stiklastaðir gehört. Teil der in den Sagas formulierten Christomimese Óláfrs, die besonders bei seinem Tod deutlich wird, ist auch die Geschichte

Die Entstehung dieser Erzählungen ist eng mit der Vita des Gunnlaugr Leifsson (s. Anm. 24) verbunden, vgl. I. R. Kupferschmied, Untersuchungen zur literarischen Gestalt der *Kristni saga*, München 2009 (*Münchener Nordistische Studien* 3), 32–35.

- 27 Eine ganze Reihe verschiedenartigster Zeugnisse belegt seine Verehrung als Heiliger bereits ab den 1030er, spätestens aber den 1040er Jahren; eine Arbeit, die alle frühen Zeugnisse auf dem neuesten Forschungsstand gesammelt und ausgewertet hat, gibt es meines Wissens nicht, am ehesten ist auf die Einleitung von Carl Phelpstead zu *A History of Norway and The Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, translated by D. Kunin, edited with an introduction and notes by C. Phelpstead, London 2001 (*Viking Society for Northern Research. Text Series XIII*), xxvf. zu verweisen.
- 28 Vgl. die um 1200 entstandene Olafs saga hins helga. Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard Saml. Nr. 8^{II}), herausgegeben und übersetzt von A. Heinrichs – D. Janshen – E. Radicke – H. Röhn, Heidelberg 1982, cap. 83, S. 198f. Spätere und leicht veränderte Fassungen bieten die in der *Flateyjarbók* (1387/90) überlieferte Fassung der am Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen *Fóstbræðra saga*, vgl. *Flateyjarbók. En samling af norske kongesagaer med inskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler*. Andet bind, Christiania 1862, 362f. und Úlfar Bragason, *Fóstbræðra saga*. The *Flateyjarbók* Version, in: H. Beck – E. Ebel (Hgg.), *Studien zur Isländersaga*. Festschrift für Rolf Heller, Berlin – New York 2000 (RGA-E 24), 268–274, sowie die im 14. Jahrhundert kompilierte „größte“ Saga über Óláfr „den Heiligen“: vgl. *Saga Óláfs konungs hins helga*. Den store saga om Olav den Hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm nr. 2 4^o med varianter fra andre håndskrifter. Annet bind, utgitt for Kjeldeskriftfondet af O. A. Johnsen – Jón Helgason, Oslo 1941, 828f.

um einen seiner Mörder, den norwegischen Magnaten Þórir Þórisson „den Hund“. Aus der schlichten Erwähnung, dass Þórir an Óláfrs Tod auf dem Schlachtfeld beteiligt war, wird eine Geschichte nach dem Vorbild der Longinus-Legende: Þórir stößt Óláfr mit einem Speer in die Seite, das Blut des Königs heilt die ihm in der Schlacht geschlagenen Wunden, er erkennt den König als Heiligen und ist bekehrt, bezeugt sogar dessen Heiligkeit öffentlich. Zur Buße für seine Sünden reist er ins Heilige Land, wo er in einem Kloster sein Leben mit Fasten und Beten beschließt.²⁹ Es existiert in diesem Sagenkreis noch eine dritte ähnliche Geschichte, die von einem Gefolgsmann Óláfrs namens Þorsteinn Ragnhildarson berichtet, der nach Jerusalem reiste, dort die Taufe empfang, nach seiner Rückkehr in den Norden in Óláfrs Dienste trat und mit seinem König zusammen in der Schlacht fiel.³⁰

Die zweite von den Sagaschreibern entwickelte Variante ist, Óláfr selbst zu einem verhinderten Jerusalempilger zu machen: Zwei Mal überlegt er, nach Jerusalem zu reisen, einmal bei seinen Wikingerzügen vor der spanischen Atlantikküste 1014, einmal im russischen Exil 1028; beide Male sendet Gott ihm einen Traum, in dem er ihm befiehlt, nach Norwegen zurückzukehren, das erste Mal, um König zu werden, das andere Mal, um das Martyrium zu erleiden. Auch hier kann man eine Entwicklung ausmachen: Während Ende des 12. Jahrhunderts nur allgemein von den Träumen erzählt wird, 1014 um das Ende seiner Wikingerfahrten zu erklären, 1028 um den Entschluss zur Rückkehr nach Norwegen zu begründen, von Jerusalem aber keine Rede ist, taucht erst um 1230 Óláfrs Gedanke an eine Pilgerfahrt nach Palästina in der Olafslegende auf.³¹ Es wurde also

-
- 29 Das erste Mal erscheint die Geschichte in der „Legendarischen Saga“ (s. Anm. 28), cap. 82f., 86, S. 196f., 204f., dann erweitert um 1230 in Snorris *Heimskringla* (s. Anm. 25), Vol. 2, S. 387, 443, Vol. 3, S. 22 (ed. Bjarni Aðalbjarnarson), S. 515f., 549 (trad. Hollander) und schließlich in der „größten“ Saga über Óláfr „den Heiligen“ (s. Anm. 28), Vol. 1, cap. 228, 256, S. 576f., 620, Vol. 2, S. 832; vgl. zur Longinus-Parallele Bjarne Fidjestøl, The legend of Þórir hundr, in: id., Selected Papers, ed. by O. E. Haugen – E. Mundal, transl. by P. Foote, Odense 1997 (*The Viking Collection* 9), 168–183.
- 30 Überliefert ist diese Geschichte im *Þórarins þáttir Nefjólfssonar*, der nur in einer Handschrift der „größten“ Saga über Óláfr den Heiligen aus dem 15. Jahrhundert (*Tómasskinna*) erhalten geblieben ist, vgl. Den store saga (s. Anm. 28), 807f.
- 31 Der Traum vor Gibraltar wird angedeutet im ca. 1190 entstandenen *Agrip af Nóregskonungasögum* (s. Anm. 23), cap. 23, S. 34–37 und um 1200 weiter ausgeführt in der „Legendarischen Saga“ (s. Anm. 28), cap. 16, S. 62f.; erst in den um 1230 entstandene Sagakompilationen *Fagrskinna* (s. Anm. 25), cap. 25, S. 143 (ed. Finnur Jónsson), cap. 27, S. 135f. (trad. Finlay) und *Heimskringla* (s. Anm. 25), Vol. 2, S. 25 (ed. Bjarni Aðalbjarnarson), S. 258 (trad. Hollander) taucht der Gedanke an eine Jerusalemfahrt auf und findet so seinen Weg in spätere Versionen wie die „größte Saga“ (s. Anm. 28) Vol. 1, cap. 25, S. 49f. und Vol. 2, S. 759. Ähnlich der spätere „Versuch“ der Pilgerfahrt im russischen Exil: Bei Theodoricus monachus (s. Anm. 23), cap. 18, S. 34f. (ed.

eine bestehende Erzählung um die Komponente einer von Óláfr gewünschten Pilgerfahrt erweitert, von der Gott selbst ihn abhalten musste.

Interessant ist eine weitere Geschichte, die uns Ende des 13. Jahrhunderts erstmals begegnet, und mit der eine Verbindung zwischen den beiden Bekehrerkönigen geschaffen wird. Auf Anregung des jüngeren Óláfr „des Heiligen“ soll einer seiner Hofskalden, der Isländer Þórðr Særeksson, nach Jerusalem gereist und in Syrien einem altnordischsprechenden Mann begegnet sein, den er später als Óláfr Tryggvason identifizieren konnte.³² Durch diese Geschichte werden beide Óláfrtraditionen miteinander verquickt, generell eine Tendenz der Zeit, und hier sogar auf heiligem Boden.³³

Folgendes lässt sich resümieren: Sämtliche Erwähnungen von wikingerzeitlichen Jerusalemfahrern in der altwestnordischen Überlieferung sind – von einer Ausnahme abgesehen, auf die noch zurückzukommen sein wird – den beiden Óláfrtraditionen zuzuordnen. Aus den Gerüchten um das Überleben des älteren, Óláfr Tryggvason, entstand schon vor 1200 ein ganzer Kreis von Pilgergeschichten, die immer weiter ausgebaut und um neue ergänzt wurden. Ab etwa 1200 wurde, vielleicht als Reaktion darauf, auch der jüngere Óláfr, „der Heilige“, auf verschiedenen Wegen mit Jerusalemfahrten in Verbindung gebracht. Die Genese und Entwicklung dieser legendarischen Geschichten legt den Schluss nahe, dass keine von ihnen in einer tatsächlichen Pilgerfahrt der Wikingerzeit wurzelt.

Von gänzlich anderem Charakter ist die Erwähnung eines wikingerzeitlichen Pilgers in der dänischen Tradition des hohen Mittelalters. In dem um 1138 abgeschlossenen *Chronicon Roskildense* wird von der Pilgerfahrt eines dortigen Bischofs namens Swēn berichtet, der 1087/88 ins östliche Mittelmeer reiste und noch vor seiner Ankunft in Palästina auf Rhodos starb; die um 1200 abgeschlossenen *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus ergänzen, der Bischof habe in Konstantinopel Reliquien erworben und nach Roskilde geschickt, ehe er in Richtung Jerusalem weitergereist sei. Der anonyme Autor der Roskilder Chronik griff bei seiner Schilderung dieser Ereignisse wohl auf mündliche Traditionen innerhalb des Domkapitels zurück. Aufgrund des mit kaum fünfzig Jahren ver-

Storm), S. 25 (trad. McDougall) um 1178/88 die schlichte Erwähnung des Traumes, in der „Legendarischen Saga“ (s. Anm. 28), cap. 71, S. 174f. schützt Óláfr nur ein Traumgesicht vor, um seine Rückkehr zu begründen; die Erweiterung um die Jerusalemfahrt findet sich wiederum bei Snorri, vgl. *Heimskringla* (s. Anm. 25), S. 339ff. (ed. Bjarni Aðalbjarnarson), S. 483f. (trad. Hollander), und in den späteren Versionen, vgl. Den store saga (s. Anm. 25), Vol. 1, cap. 184, S. 515ff.

32 In der *Óláfs saga Tryggvasonar hinn mesta* (s. Anm. 25), cap. 271, S. 322f. Siehe auch oben, Anm. 26.

33 Vgl. etwa J. Zernack, Vorläufer und Vollender. Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason munkr, in: *Arkiv för nordisk filologi* 113 (1998) 71–89.

hältnismäßig geringen Zeitabstandes zwischen der Pilgerfahrt und ihrer Aufzeichnung (verglichen mit den zwei oder mehr Jahrhunderten in den Sagas) kann man vermuten, dass dem Bericht des Chronisten ein wahrer Kern zugrundeliegt – zwingend ist dies freilich nicht.³⁴

Bleibt nun noch der letzte der drei Norwegerkönige, von denen eingangs die Rede war. Vom Halbbruder Óláfrs „des Heiligen“, Haraldr Sigurðarson „dem Tyrannen“ (Kg. 1046–1066), dem zweifellos berühmtesten skandinavischen Söldner in byzantinischen Diensten (von ca. 1034–1042/44), berichtet der Isländer Snorri Sturluson in seiner *Heimskringla*, einer Kompilation von Sagas über die norwegischen Könige vom 9. bis ins spätere 12. Jahrhundert:³⁵

Haraldr fuhr mit seinem Heer hinaus bis Palästina, und fuhr dann über Land bis nach Jerusalem, und wo er durch Palästina fuhr, wurden alle Burgen und Kastelle in seine Gewalt gegeben. [...] Und er fuhr dann hinaus zum Jordan und wusch sich darin, wie es der Brauch anderer Pilger ist. Und Haraldr spendete große Reichtümer am Grab des Herren und am Heiligen Kreuz und anderen heiligen Stätten in Palästina. Da befriedete er alle Wege hinaus zum Jordan und tötete Räuber und anderes Kriegsvolk. [...] Dann fuhr er zurück nach Konstantinopel.

Haraldr wird hier von Snorri um 1230 als Kreuzfahrer *avant la lettre* dargestellt; man könnte dies als bloße Erfindung des großen isländischen Geschichtsschreibers und Dichters abtun, belegte Snorri seine Geschichte nicht mit zwei Skaldenstrophen eines uns auch anderweitig bekannten Hofdichters des Norwegerkönigs, Stúfr Þórðarson „des Blinden“. Offensichtlich war Snorri sich bewusst, welchen Unglauben diese Erzählung von einer Eroberung Palästinas in den

34 Vgl. Chronicon Roskildense, in: Scriptores minores historiae Danicae medii aevi. Vol. 1, ex codicibus denuo recensuit M. C. Gertz, Kopenhagen 1917–1918, cap. XI, S. 24f. sowie Saxo Grammaticus, Gesta Danorum. Danmarkshistorien. Bind 2, latinsk tekst udgivet af K. Friis-Jensen, dansk oversættelse ved P. Zeeberg, Kopenhagen 2005, lib. XII, cap. I,5, S. 64; engl. Übersetzung: Saxo Grammaticus, Danorum Regum Heroumque Historia. Books X–VI. The text of the first edition, with translation and commentary in three volumes [by] E. Christiansen. Vol. 1: Books X, XI, XII and XIII London 1980 (*BAR International Series* 84), 92f.

35 Erstmals wird eine Jerusalemfahrt Haraldrs bei Theodoricus monachus (s. Anm. 23), cap. 28, S. 57 (ed. Storm), S. 46 (trad. McDougall) kurz und unspezifisch angedeutet; in der um 1220 entstandenen Kompilation Morkinskinna, udg. ved F. Jónsson, Kopenhagen 1932 (*Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 53), 78f., engl. Morkinskinna. The earliest Icelandic chronicle of the Norwegian kings (1030–1157), transl. with introd. and notes by T. M. Andersson, Ithaca 2000 (*Islandica* 51), 144, in der um 1230 entstandenen *Fagrskinna* (s. Anm. 25), cap. 43, S. 226f. (ed. Jónsson), cap. 51, S. 187f. (trad. Finlay) und der etwa gleichzeitig abgefassten *Heimskringla* (s. Anm. 25), Vol. 3, S. 83ff. (ed. Bjarni Aðalbarnarson), S. 586f. (trad. Hollander) findet sich die Geschichte dann beinahe wortgleich in größerer Ausführlichkeit.

1030er oder 1040er Jahren auch bei seinen Zeitgenossen auslösen musste, denn der Sagaschreiber bekräftigte die Zuverlässigkeit seines Informanten nochmals mit der Bemerkung, dieser habe den König selbst von jenen Begebenheiten erzählen hören.

Betrachtet man Snorris Erzählung, die sich nahezu wortgleich in allen anderen Sagas über Haraldr „den Tyrannen“ findet, im Gesamtkontext seiner Kompilation von Königssagas, den die *Heimskringla* darstellt, so finden sich erstaunliche Parallelen zwischen der Schilderung von Haralds Palästina-reise und dem Kreuzzug seines Urenkels Sigurðr Magnússon (Kg. 1103–1130), der den sprechenden Beinamen „der Jerusalemfahrer“ (*Jórsalafari*) trug. Nach Snorri kam Haraldr mit dem Schiff an, reiste ins Landesinnere, badete im Jordan, kämpfte gegen die Räuber und reiste dann nach Konstantinopel. Dies entspricht exakt dem Ablauf der Reise Sigurðrs 1107–1111, wie wir ihn aus Kreuzzugschroniken und Skaldengedichten, aber auch von Snorri kennen: Dieser kam ebenfalls per Schiff an, reiste nach seiner Landung in Akkon nach Jerusalem, badete im Jordan, kämpfte gegen die Heiden und fuhr dann nach Konstantinopel.³⁶ Haraldr präfiguriert in den Sagas also den Ablauf der Pilgerreise seines Urenkels, die den Sagaschreibern als mustergültige Pilgerfahrt galt und ihnen allen wohl bekannt war. Also alles bloße Topik, eine unter vielen erbaulichen Geschichten des 13. Jahrhunderts, wie jene von den Jerusalempilgern im Umfeld der beiden gleichnamigen Bekehrerkönige?

Zweifel an einer derart glatten Ablehnung wecken die Widersprüche zwischen den beiden von Snorri zum Beleg angeführten Skaldenstrophen und seinem Prosatext. Die Verse aus einem Totenpreisgedicht auf Haraldr, das Stúfr wohl kurz nach dessen Tod in der Schlacht von Stamford Bridge nahe York (25. September 1066) verfasst hatte, geben eine etwas andere Version seiner Palästina-reise:³⁷

36 Auch diese Parallelen finden sich in allen drei Kompilationen. Vgl. zu Sigurðrs Kreuzzug *Morkinskinna* (s. Anm. 35), cap. 46ff., S. 338–352 (ed. Jónsson), cap. 61ff., S. 313–325 (trad. Andersson), *Fagrskinna* (s. Anm. 25), cap. 72–77, S. 328–333 (ed. Jónsson), cap. 86–91, S. 253–257 (trad. Finlay) und Snorris *Heimskringla* (s. Anm. 25), Vol. 3, S. 238–254 (ed. Bjarni Aðalbarnarson), S. 688–699 (trad. Hollander). Weitere Quellenangaben finden sich bei Waßenhoven (s. Anm. 2), Nr. A 427, S. 265ff.; zu ergänzen wären sie noch um die *Sigurðardrápa I* des isländischen Skalden Einarr Skúlason, vgl. K. E. Gade (Hg.), *Poetry from the king's sagas 2. From c. 1035 to c. 1300*, Part 2, Turnhout 2009 (*Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* 2,2), 538–542.

37 Text nach *Skaldic Poetry* 2,1 (s. Anm. 36), 352ff.: *Fór ofrhugi inn öfri / eggðjarfr und sik leggja / – fold vas víga valdi / virk – Jórsali ór Girkjum. / Ok með ærnu ríki / óbrunnin kom gunnar / heimil jörð und herði. [...] Stóðu røð af reiði / (rann þat svikamönnum) / Egða grans á ýmsum / (orð) Jórdánar borðum. / Enn fyr afgerð sanna / – illa gat frá stilli – / þjóðfekk vísan váða. [...]* Weggelassen wurde nur der Refrain, da er sich nicht direkt auf den Inhalt der Strophen bezieht.

Es fuhr der verwegene Mann, der
 schwertkühne, sich zu unterwerfen
 – das Land war dem Kampfurheber
 untertan – Jerusalem von Griechenland aus.
 Und wegen seiner überlegenen Macht
 kam unverbrannt in des Kampf-
 förderers Gewalt das Land.
 [...]

Es setzte sich die Herrschaft im Zorn
 (diese Nachricht vertrieb die Verräter)
 des Agder-Herrschers [= Haraldr] an beiden
 Ufern des Jordan durch.
 Und für bewiesene Vergehen
 – Schaden bekam es vom Herrscher –
 erhielt das Volk Strafe.
 [...]

Auch hier wird von einer Eroberung und dem Vorgehen gegen Verbrecher gesprochen, auch hier heißt es, dass das Land friedlich, „unverbrannt“ in Haraldrs Gewalt gekommen sei. Von einer Anreise per Schiff, einem Bad in Jordan oder Spenden an Kirchen ist hier aber keine Rede. Die Beschreibung des Skalden Stúfr und die des Geschichtsschreibers Snorri sind also definitiv unterschiedlich: in den Versen ein Eroberungszug, im Sagatext eine Pilgerreise nach dem Muster Sigurðrs.

Aber auch die Version des Skalden kann so nicht stimmen. Während Haraldr sich im Mittelmeerraum aufhielt, von etwa 1034 bis spätestens 1044, stand er in byzantinischen Diensten; ein Feldzug Haraldrs in Palästina hätte also ein byzantinisches Militärunternehmen gegen die Fāṭimiden sein müssen, die das Land damals beherrschten. Von einem solchen wissen wir aber aus keiner anderen Quelle, und es hätte auch den damals gerade etablierten, von 1033 bis 1036 ausgehandelten Frieden zwischen Byzanz und dem Kalifat nachhaltig gestört, der aber anhielt, solange Harald im Mittelmeer war.³⁸ Also alles unwahr, nur die übersteigerte Phantasie eines Hofdichters, die Snorri dann im Sinne seiner eigenen Zeit missverstanden?

Stutzig machen die inneren Widersprüche in den beiden Strophen. Zwar spricht Stúfr mit der Formulierung *und sik leggja* eindeutig von einer Eroberung,

38 Vgl. die Überblicke von W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert. Geschichte der politischen Beziehungen von 1001 bis 1055 (BV 14), Wien 1981, 40–44 und 71–107 sowie M. Gil, A history of Palestine, 634–1099, Cambridge 1992, 370–408.

aber er beschreibt keine Kämpfe, preist mit keinem Wort die Beute oder den Ruhm – „unverbrannt“ blieb das Land, und Haraldr strafte nur einige Rechtsbrecher. Stúfr empfand das wohl als Makel, denn er benutzt in seiner ersten Strophe nicht weniger als drei Kenninge, also poetische Bilder, die Haraldr als Verursacher von Kämpfen rühmen, zu denen es hier gar nicht kommt. Zudem findet sich in einer anderen Strophe auf Haraldr, die wohl noch zu Lebzeiten des Königs von dem Isländer Sneglu-Halli („der Schlagfertige“) abgefasst wurde, eine verräterische Formulierung: Dieser habe „alle Länder“ unterworfen, heißt es dort, und zwar mit exakt den selben Worten wie bei Stúfr: *und sik leggja*.³⁹ Reduzieren wir also den Inhalt der beiden Strophen um diese Topoi, so bleibt folgendes übrig: Haraldr reiste von Griechenland aus nach Jerusalem, und zwar offenbar friedlich; einzig am Jordan ging er gegen Räuber vor. Um eine Pilgerreise handelte es sich vermutlich trotzdem nicht.

Sucht man nämlich im fraglichen Zeitraum, also den 1030er und 1040er Jahren, nach anderen byzantinischen Unternehmungen in Palästina, so stößt man rasch auf den Wiederaufbau der Grabeskirche. In den bereits erwähnten Verhandlungen zwischen den Byzantinern und den fāṭimidischen Kalifen spielte dieser Punkt eine wesentliche Rolle, und dementsprechend verwundert es nicht, wenn arabische Chronisten berichten, dass der *Basileus* Michael IV. (Ks. 1034–1042) kurz nach dem erfolgreichen Abschluss der Verhandlungen, also wohl 1037, Geld und Arbeitskräfte nach Jerusalem gesandt habe, um mit Restaurierungsarbeiten zu beginnen. Aus einem zeitgenössischen persischen Reisebericht wissen wir, dass sie spätestens 1047 abgeschlossen waren. Ausgrabungsergebnisse lassen annehmen, dass der Kaiser neben ausreichenden finanziellen Mitteln auch einen Architekten

39 Vgl. zur Vita des Dichters Skaldic Poetry 2,1 (s. Anm. 36), S. 323. Nach dem *Sneglu-Halla þáttur*, einer kurzen Prosaerzählung aus dem früheren 13. Jahrhundert, starb der Skalde vor Haraldr, vgl. Sneglu-Halla þáttur, in: Eyfirðinga sögur, Jónas Kristjánsson gaf út Reykjavík 1956 (*Íslenskt fornrit* 9), cap. 10, S. 295; dt. Übersetzung: Der Grützen-Halli, in: Norwegische Königsgeschichten. Erster Band: Novellenartige Erzählungen (þættir), übertragen von F. Niedner (Thule 17), Jena 1928, cap. 9, S. 282. Überliefert ist der Vers in: Óláfr Þórðarson Hvítaskáld, Dritte grammatische Abhandlung. Der isländische Text nach den Handschriften AM 748 I, 4^o und Codex Wormianus, herausgegeben von B. M. Ólsen, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von T. Krömmelbein, Oslo 1998 (*Studia nordica* 3), 154f.; altnordischer Text: *Svá lét und sik / seggia dróttinn / lönð öll láginn, / liðs oddviti*. Übersetzung: „Auf diese Weise unterwarf sich der Männer Fürst, der Anführer der Kriegerschar, alle Länder.“ Zwar lässt sich weder aus der Strophe selbst noch aus dem Überlieferungszusammenhang ein direkter Bezug zu Haraldr herstellen, der Skalde ist aber im *Skáldatal*, einer Liste mit Hofdichtern aus dem 13. Jahrhundert, nur in seinem Gefolge erwähnt und bei keinem anderen Fürsten.

und Handwerker schickte.⁴⁰ Da Palästina zu dieser Zeit wegen räuberischer Beduinen ein gefährliches Pflaster war, ist von einer Eskorte auszugehen, zu der wohl auch Haraldr gehörte. Zu seinem Itinerar würde das gut passen, denn vor dem Jahr 1038, als er unter dem byzantinischen General Georgios Maniakes zu einem Feldzug nach Sizilien aufbrach, hören wir nichts von ihm, obwohl er vermutlich bereits 1034 in Byzanz eingetroffen war.⁴¹ Die Erzählung dieser friedlichen Palästinareise hörte wohl auch der Skalde Stúfr mehr als zwei Jahrzehnte später, und vermischt mit seinem Bild vom schlagtgewaltigen Norwegerkönig, der Sarazenen, Bulgaren und Dänen besiegt hatte und beim Versuch, England zu erobern, gefallen war, entstanden seine beiden verzerrten Strophen, wurde Haraldr erst zum Eroberer und dann 150 Jahre später in den Sagas zum Kreuzfahrer.⁴²

Kommen wir zum Schluss. „Wikinger als Pilger“, so lautet der Titel dieses Essays: Es hat sie kaum gegeben. Obwohl die Pilgerreise nach Jerusalem im Laufe des 11. Jahrhunderts in Lateineuropa immer mehr zu einem Massenphänomen wurde, lassen sich derartige Fahrten für Skandinavien vor der Kreuzzugszeit kaum nachweisen. Vereinzelt gab es Pilgerzüge nach Rom, aber der Schwerpunkt wikingerzeitlicher Frömmigkeitspraxis lag auf anderen Gebieten und unterschied sich in jener Übergangszeit der Christianisierung fundamental von der

40 Die im Augenblick gültige Rekonstruktion der Ereignisse mitsamt einer überzeugenden Datierung und reichen Quellenverweisen findet sich bei M. Biddle, *The tomb of Christ*, Thrupp 1999, 74–81 und 150ff. Die bei R. Ousterhout, *Rebuilding the Temple. Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989) 66–78 präsentierten Grabungsbefunde und die von ihm gezogenen Schlüsse sind weiterhin gültig, einzig seine Datierung ist nicht zu halten, da sie auf einer verwirrten Angabe des Kreuzzugschronisten Wilhelm von Tyrus aus dem 12. Jahrhundert beruht. Wie schwer die Zerstörungen von 1009 an der Grabeskirche überhaupt waren, ist unklar, vgl. dazu den Beitrag von J. Fried in diesem Band.

41 Zur Sizilien-Expedition vgl. V. von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967 (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 1), 91f.; S. Blöndal, *The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history*, translated, revised and rewritten by B. S. Benediktz, Cambridge 1978, 65–74; Felix (s. Anm. 38) 207–216. Zum Zeitpunkt seines Eintreffens vgl. J. Shepard, *A note on Harold Hardrada: the date of his arrival in Byzantium*, in: *JÖB* 22 (1973) 145–150.

42 Eine detaillierte memorische Analyse der Strophe nach der von J. Fried entwickelten Methode habe ich bereits an anderer Stelle vorgenommen: vgl. D. Föller, „... der den König selbst davon erzählen hörte.“ Die Jerusalemreise Haralds „des Harten“ und das konstruktive Potential gedächtniskritischer Historie, in: S. Burmeister – N. Müller-Scheeßel (Hgg.), *Fluchtpunkt Geschichte. Archäologie und Geschichtswissenschaft im Dialog*, Münster u. a. 2010 (*Tübinger Archäologische Taschenbücher* 9), 45–72.

kontinentalen Glaubensausübung.⁴³ Wo uns einmal Palästinareisen begegnen, gehen sie wohl auf direkte äußere Einflüsse zurück: Im Falle der beiden Schweden, Øystæinn und Ingirūn, auf die Anregung eines ehrgeizigen Missionsbischofs, im Falle Haraldrs „des Tyrannen“ auf kaiserlichen Befehl zur Eskorte einer Karawane mit Bauspezialisten und Geldmitteln nach Jerusalem; einzig bei der Reise des Bischofs Swēn von Roskilde ist dies nicht der Fall, aber in Dänemark hatte sich das Christentum schon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts durchgesetzt, wurde seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in Verhandlungen mit dem Papsttum und dem Hamburg-Bremer Erzstuhl ein eigenes Erzbistum angestrebt, das nur fünfzehn Jahre nach dem Tod des dänischen Pilgers auf Rhodos eingerichtet wurde (1103), waren also die Christianisierung und der Aufbau von Kirchenstrukturen deutlich weiter fortgeschritten als im übrigen Skandinavien. Von einer regelrechten „Gewohnheit“ der Jerusalemreise, wie es Runciman tat, kann man für die Wikingerzeit nicht sprechen. Es dürfte dies ein Hinweis darauf sein, dass trotz der Bekehrungserfolge des 11. Jahrhunderts die Christianisierung des Nordens weniger weit fortgeschritten war, als aufgrund archäologischer Funde derzeit vermutet wird.

Mit dem Beginn der Kreuzzüge änderte sich dies grundlegend. Schon 1097 zog ein dänischer Prinz namens Swēn, Bruder des amtierenden Königs Ērikr (Kg. 1095–1104), mit einem Heer nach Kleinasien; kurze Zeit später (1103/4) folgte ihm sein Bruder selbst, und noch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts andere Herrscher der nordischen Welt, unter ihnen auch der norwegische König Sigurðr „der Jerusalemfahrer“.⁴⁴ Die Berichte über ihre Fahrten wurden zum

43 Für die Unterschiede in der Memoria, besonders das Totengedenken auf Runensteinen vgl. Sawyer (s. Anm. 12) passim sowie D. Föller, „Rate, der es kann!“ Schriftkultur und Totengedenken in der Wikingerzeit, in: G. Krieger (Hg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, 307–329. Dass es sich hierbei nur um Übergangsphänomene handelt, zeigt der Umstand, dass etwa eine Generation nach der Etablierung eines kontinuierlich besetzten Bistums die Errichtung von Runensteinen in der jeweiligen Region aufhörte, vgl. L. Lager, Runestones and the Conversion of Sweden, in: M. Carver (Hg.), The Cross goes north. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1000, York 2003, 497–508.

44 Andere Kreuzfahrten aus der skandinavischen Welt unternahmen: um 1104 König Lagman von der Isle of Man (Kg. 1103–1104), in den frühen 1130ern der norwegische Thronprätendent Sigurðr Magnússon *slembidjåkn* („der laute Priester“) (Kg. 1136–1139), 1153–1155 der später heiliggesprochene Orkadenjarl Rognvaldr Kali Kollsson (Fs. 1129/36–1158) sowie eine ganze Gruppe dänischer und norwegischer Hochadeliger 1191–1193. Insgesamt stehen den vier uns bekannten skandinavischen Jerusalemfahrern der Wikingerzeit 65 namentlich genannte Pilger aus der Kreuzzugszeit bis ca. 1250 gegenüber, vgl. Waßenhoven (s. Anm. 2), Nr. A 1, A 2, A 15, A 25, A 26, A 29, A 34, A 35, A 43, A 45, A 52, A 69, A 80, A 100, A 104, A 111, A 115, A 120,

Muster dessen, was die altwestnordischen Geschichtsschreiber und Sagaautoren von den frommen Männern auch ihrer wikingerzeitlichen Vergangenheit erwarteten und ihnen innerhalb der komplexen Geschichtskonstrukte ihrer Zeit zuschrieben. Die lange Wirksamkeit dieser farbigen Schilderungen skandinavischer Reisen ins Heilige Land, die nicht nur das mittelalterliche Publikum faszinierten, dürfte eine Folge dessen sein, daß sie den Gesetzen der Erzählung folgten, nicht denen des Lebens.

A 132, A 134, A 141, A 148, A 154, A 173, A 181, A 216, A 239, A 253, A 254, A 260, A 268, A 299, A 307, A 316, A 324, A 325, A 336, A 372, A 373, A 382, A 389, A 396, A 399, A 410, A 413, A 427, A 430, A 444, A 445, A 447, A 474, A 476, A 510, A 524, A 529, A 530, A 551, B 48, B 88, B 115, B 121, B 123, B 126, B 153, B 155.

Endzeiterwartung im Jahre 1009 a.D.?¹

WOLFRAM BRANDES

Das eigenartige Verhalten des Kalifen al-Ḥākim versuchte vor über 30 Jahren Josef van Ess in seiner hoch interessanten Heidelberger Akademieabhandlung „Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit“ aus dem Jahre 1977,² allgemein gesprochen, mit endzeitlichen Vorstellungen, die sich um das Jahr 400 der Hedschra rankten, zu begründen. Bei weitem nicht alle seiner arabischen Kollegen scheinen das akzeptiert zu haben. Immerhin fällt es auf, daß Heinz Halm in seinem Standardwerk „Die Kalifen von Kairo“ (München 2003) die Abhandlung von van Ess nicht einmal in seiner Bibliographie anführt, von einer Behandlung der möglichen eschatologischen Implikationen der Politik des al-Ḥākim, einschließlich der Zerstörung der Grabeskirche, kann keine Rede sein.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier die Stichhaltigkeit der van Ess'schen Argumentation zu beurteilen. Dazu ermangelt es mir an der nötigen Kompetenz. Der Gedanke jedoch, auch (und ich betone das „auch“) im eschatologischen Gedankengut im östlichen Mittelmeerraum nach möglichen Erklärungen für das Handeln des al-Ḥākim zu suchen, erschien mir schlüssig. Van Ess merkte seinerzeit an: „Allerdings müssen wir dessen bewußt bleiben, daß wir hier nur die muslimische Sicht der Dinge fassen, und womöglich auch nur eine Interpretation unter vielen; Juden und Christen verbanden gewiß mit dem Jahre 390 der Hiğra keine besonderen Vorstellungen. Das Jahr 1000, auf das die Christen ihre chiliasmischen Erwartungen hätten konzentrieren können, war vorbei; es entsprach dem Hiğra-Jahr 390/391. Es hat im übrigen die orientalischen Christen gar nicht in Unruhe versetzt; sie rechneten ja im allgemeinen nach anderen Ären ...“³ Das ist auf den ersten Blick sicher richtig. Das Jahr 1000 der Inkarnationsära entsprach dem Jahr 6508 der byzantinischen Weltära. Allerdings – und das wurde bisher offenbar übersehen – auch (fast) dem Jahr 6500 der alexandrinischen Ära.⁴

1 Ich danke an dieser Stelle herzlich R.-J. Lilie, der mir die Lemmata „Arsenios“, „al-Ḥākim“ und „Orestes“, die demnächst in der 2. Abteilung der PmbZ erscheinen werden, zur Verfügung stellte.

2 J. van Ess, Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.), Heidelberg 1977 (*Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jg. 1977, 2. Abh.*).

3 Van Ess, Chiliasmische Erwartungen (wie Anm. 2), 48f.

4 Dazu siehe unten Anm. 60 und 86.

Es folgen Verweise auf die angeblich so marginalen Zeugnisse für den neuerdings wieder heftig debattierten *terreur de l'an mille* im lateinischen Westen.⁵ Byzanz kommt bei ihm nicht vor. Diese Einschätzung entsprach dem damaligen Forschungsstand. Für den Westen haben seitdem Johannes Fried und Richard Landes gezeigt, daß dies so nicht stimmt. Und aus dem byzantinischen Bereich kennen wir inzwischen mehr an eindeutigen Zeugnissen als aus dem lateinischen Westen, die eine Endzeiterwartung um das Jahr 1000 nach Christi Geburt belegen, wobei die byzantinische Weltära keine Rolle spielte.⁶

Dazu gleich mehr. Diese Quellenbelege wurden erst in den letzten 10 Jahren ihrer Bedeutung gemäß gewürdigt, so daß es kaum verwundert, daß sie in den Nachbarwissenschaften noch nicht wahrgenommen wurden und entsprechend keine Rolle im wissenschaftlichen Diskurs spielen. Wird dennoch einmal, aus-

-
- 5 Dazu grundlegend J. Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: *DA* 45 (1989) 381–473 sowie R. Landes, Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, Leuven 1988, 137–211; Ders., Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil, in: *Le Moyen Age* 97 (1992) 355–377; Ders., Sur les traces du Millenium: La »Via Negativa« (2^e partie), in: *Le Moyen Age* 99 (1993) 5–26; Ders., Rodolfus Glaber and the Dawn of the New Millenium: Eschatology, Historiography, and the Year 1000, in: *Revue Mabillon n. s.* 7 (1996) 57–77; Ders., The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern, in: *Spec* 75 (2000) 97–145; die von S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil*. Paris 1999, vorgebrachten Einwände sind hinfällig (schon wegen grundsätzlicher methodischer Mängel) – siehe J. Fried, Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim, in: *HZ* 275 (2002) 281–321; siehe u. a. auch J. Semmler, Die Angst vor dem Jahr 1000, in: *Endzeitvorstellungen*, hg. von B. Haupt, Düsseldorf 2001 (*Studia humaniora* 33), 133–145.
 - 6 W. Brandes, Liudprand von Cremona (*Legatio* cap. 39–41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 a. D., in: *BZ* 93 (2000) 435–463; P. Magdalino, The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda, in: *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, ed. by R. Beaton – C. Roueché, Aldershot 1993, 3–34; Ders., Une prophétie inédite des environs de l'an 965 attribué à Léon le Philosophe (Ms Karakallou 14, f. 253^r–254^r), in: *TM* 14 (2002) 391–402; Ders., The Year 1000 in Byzantium, in: *Byzantium in the Year 1000*, ed. by P. Magdalino, Leiden – Boston 2003 (*The Medieval Mediterranean* 45), 233–270; Ders., The End of Time in Byzantium, in: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hg. von W. Brandes – F. Schmieder, Berlin – New York 2008 (*Millennium-Studien* 16), 119–133; I. Ševčenko, Unpublished Byzantine Texts on the End of the World about the Year 1000 AD, in: *TM* 14 (2002) 561–578 – jeweils mit den einschlägigen Quellenbelegen und der älteren Forschungsliteratur.

nahmsweise, an Byzanz gedacht, wird auf einen Aufsatz von Alexander Vasiliev aus dem Jahre 1943 verwiesen, der explizit eine byzantinische Endzeiterwartung um das Jahr 1000 herum in Abrede stellte.⁷ Hingegen bleibt es festzuhalten, daß inzwischen 8 Texte byzantinischer Provenienz bekannt sind, die in eindeutiger Weise das Weltende um das Jahr 1000 a. D. datieren.⁸

Die Ansammlung von derartigen Quellenbelegen ist das eine, eine ganz andere, wesentlich schwerere Aufgabe ist es, nachzuweisen, daß endzeitliches Denken, das Wissen um eine möglicherweise anbrechende Endzeit auch konkret faßbare Auswirkungen etwa auf das Herrscherhandeln oder auf das Denken und Agieren bestimmter Gruppen einer Gesellschaft hatte. Das kann nur in Ausnahmefällen gelingen. Hinderlich sind zwei Phänomene: Zunächst ist mit einem permanenten Schwund an Informationen zu rechnen, die sich auf ein chronologisch fixiertes Ende der Welt bezogen. Nichts ist mehr obsolet, als eine Untergangswissagung schon einen Tag nach dem genannten Termin, an dem – natürlich – nichts passierte.⁹ Solche Texte gerieten bald in Vergessenheit; sie waren peinlich und wurden nicht überliefert. Auf der anderen Seite ist die Haltung der Kirche zu beachten. Die Bibel, diverse Kirchenväter und pseudepigraphische Prophetentexte boten zwar genügend Hinweise, die es ermöglichten, die jeweilige Gegenwart in einem endzeitlichen Zusammenhang zu interpretieren, doch wirkte die offizielle Kirche, schon aus institutionssoziologischen Gründen, gegen solche Ansichten, die eine destruktive Wirkung generieren konnten. Die pastorale Pflicht der Kirche (in Ost wie West) führte zu einer Konzentration auf individuelleschatologische Probleme, was zu einer Vernachlässigung universal-eschatologischer Fragen führte. Das kann man noch heute beobachten.

Daß dennoch eine beachtenswerte Anzahl derartiger Texte erhalten blieb,¹⁰ zeigt, daß hinter der offiziösen nichteschatologischen Fassade der byzantinischen

7 A. A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, in: *Byz* 16 (1942/43) 462–502, hier 487. Ihm schloß sich übrigens F. Dölger mit der ihm eigenen Entschiedenheit an (in: *BZ* 43 [1950] 69 und nochmals 47 [1954] 453). Wollte man während und unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg von Endzeit nichts wissen?

8 Siehe die Übersicht bei Magdalino, *The Year 1000 in Byzantium* (wie Anm. 6), 267–270.

9 Vgl. W. Brandes, *Anastasios ó δόξοτος. Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr.*, in: *BZ* 90 (1997) 24–63, hier 55.

10 Ein Überblick bei W. Brandes, *Die apokalyptische Literatur*, in: *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jh.)*, hg. von F. Winkelmann – W. Brandes, Berlin 1990 (*BBA* 55), 305–322 sowie 367–370; unentbehrlich (trotz einiger Fehler, insbesondere die Datierungen betreffend) ist nun L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden – Boston 2005 (*Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 20).

Kirche auch eschatologisches Gedanken- und Schriftgut blühte, wenn auch eher im Verborgenen.¹¹

Will man die angesprochenen konkreten Auswirkungen endzeitlicher Anschauungen auf das konkrete Handeln von Personen oder Personengruppen erforschen, ist man meist auf Indizienbeweise angewiesen. Das ist, mit Verlaub, nicht ehrenrührig. In anderen Forschungsfeldern sind derartige Verfahren längst etabliert und nicht unüblich. Sobald es jedoch um eschatologische Forschungen geht, wird die methodische Schraube angedreht und es werden Zeugnisse aus grundsätzlich quellenarmen Zeiten verlangt, die natürlich nicht zu erbringen sind. Ein schönes Beispiel für diese Behauptung ist die Behandlung der für viele offenbar unbequeme Tatsache, daß die Kaiserkrönung Karls des Großen, am 25.12.800, am ersten Tag eines neuen Millenniums gemäß der Weltära des Hieronymus bzw. des Eusebios stattfand. Allein dieser Umstand legitimiert die Frage nach eventuellen eschatologischen Zusammenhängen. Da wir nicht über das private Tagebuch Karls des Großen oder eines Alkuin oder einer anderen bedeutenden Figur in Karls Umfeld verfügen, muß mit Indizien gearbeitet werden. Und egal, wie man die Frage beantwortet, das genannte Datum muß erklärt werden. Man kann natürlich die Kategorie Zufall ins Feld führen. Dann aber verletzt man selbst die methodischen Standards, die man von denen einfordert, die einen endzeitlichen Zusammenhang der ersten abendländischen Kaiserkrönung annehmen.¹²

11 Es mußten schon sehr einschneidende Ereignisse eintreten – wie die *Halosis* von 1453 –, damit auch ein Patriarch – Gennadios – das Ende der Welt als zeitlich sehr nahe (1492, dem Jahr 7000 der byzantinischen Ära) erwartete. Vgl. W. Brandes, Der Fall Konstantinopels als apokalyptisches Ereignis, in: Geschehenes und Geschriebenes. Studien zu Ehren von Günther S. Henrich und Klaus-Peter Matschke, hg. von S. Kolditz – R. C. Müller. Leipzig 2005, 453–470 und bes. A. Rigo, L'anno 7000, la fine del mondo e l'Imperio cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario, in: La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità, a cura di G. Ruggieri, Genua 1992, 151–185.

12 W. Brandes, *Tempora periculosa sunt*. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen, in: Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, hg. von R. Berndt, I: Politik und Kirche. Mainz 1997, 49–79. Dagegen – offensichtlich ohne sich der fragwürdigen Kategorie des Zufalls bewußt zu sein – sprachen sich R. Schieffer, Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen, München 2004 (*Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 2004, H. 2*), und diesem folgend (ohne ein neues Argument) M. Becher, Mantik und Prophetie in der Historiographie des frühen Mittelalters. Überlegungen zur Merowinger- und frühen Karolingerzeit, in: Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur, hg. von W. Hogebe, Würzburg 2005, 167–187, aus – abgesehen davon, daß sie die Bedeutung der im Titel meines Aufsatzes (*tempora periculosa sunt* – 2 Tim 3,1) traktierten NT-Stelle (u. a. in Verbindung mit Pseudo-Methodius) ignorierten; vgl. zur Problematik des „Zufalls“ (mit umfangreichen Literaturangaben) Histo-

Es gibt aber – zum Glück – gelegentlich Ausnahmen,¹³ Fälle, wo das Handeln hochgestellter Persönlichkeiten eindeutig in einem eschatologischen oder apokalyptischen Kontext gesehen werden kann, ja muss. Ein Beispiel aus dem 12. Jh. soll dies illustrieren: Als sich im September 1189 Friedrich Barbarossa und sein Kreuzfahrerheer Konstantinopel näherten und man in der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches davon ausgehen mußte, daß die abendländischen Teilnehmer des dritten Kreuzzugs tatsächlich die Absicht hatten, die Stadt zu erobern, kam es, wie Niketas Choniates berichtete, zu einem eigenartigen Vorgang. Dositheos, der Patriarch von Konstantinopel, so schrieb Niketas, weissagte „wie von einem Dreifuß“ (καθάπερ ἀπὸ τριπόδος), daß die Franken durch das Xylokerkos-Tor (das heutige Belgrat kapı) in die Stadt eindringen und viele Untaten begehen würden. Dann allerdings werde Gottes Rache sie treffen und sie geschlagen werden. „Dositheos ... sagte, daß der König (scil. Friedrich I. Barbarossa) keineswegs die Absicht habe, Palästina zu erobern, sondern daß seine Absicht vielmehr darin bestünde, gegen die ‚Königin der Städte‘ (scil. Konstantinopel) zu marschieren, in die er zweifellos durch das Xylokerkos-Tor eindringen werde. Zunächst werde er höchst grauenvolle Dinge verüben, dann aber nach dem gerechten Maße Gottes alles heimgezahlt bekommen.“¹⁴

Kaiser Isaak II. reagierte auf diese Weissagung völlig logisch und rational, „logisch und rational“ natürlich im Kontext seines Denkens bzw. des Erfahrungs- und Denkhorizonts seiner Zeit. Da er das Heer des Dritten Kreuzzugs in offener Feldschlacht nicht vernichten konnte, dazu war das Heer Friedrich Barbarossas zu kampfstark, verlegte er den Weg des als sicher erwarteten Angriffs auf die Hauptstadt: Er ließ das Xylokerkos-Tor vermauern. Nota bene: Zwar wurde es bereits nach mehr als einem und einem halben Jahrhundert (1346) wieder geöffnet. Bald jedoch, jedenfalls lange vor 1453, wurde es wieder geschlossen, und in diesem Zustand blieb es dann bis 1886!¹⁵ Auch die Osmanen kannten die byzantinischen Vaticanien.

Diese Weissagung sei, so Niketas, auch die Ursache dafür gewesen, daß Isaak den Friedensbeteuerungen Friedrich Barbarossas keinen Glauben schenkte. Ent-

risches Wörterbuch der Philosophie IV (1976) bes. 1031–1034 (s. v. Kontingenz); ebenda XII (2002) bes. 1416–1419 (s. v. Zufall).

13 Alle Quellenangaben und ausführliche Diskussion bei W. Brandes, Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservaticanien als Medium antikaiserlicher Propaganda, in: Endzeiten (wie Anm. 6), 157–200, hier bes. 192–196.

14 Nicetae Choniatae historia, rec. I. A. van Dieten, Berlin – New York 1975 (CFHB 11/1), 404,94–7.

15 Zu diesem Tor siehe R. Janin, Constantinople byzantine, Paris 1964, 274f.; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, 287, 293, 295; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos Bonn 1988 (Ποιχίλα Βυζαντινά 8), 621f., Brandes, Kaiserprophetien und Hochverrat (wie Anm. 13), 193.

sprechend befahl er Angriffe gegen die Kreuzfahrer und verbündete sich wahrscheinlich sogar mit Saladin, dem Erzfeind der Lateiner.¹⁶

Der eben kurz geschilderte Vorgang wurde in der relevanten Sekundärliteratur meist als Ironie seitens Niketas gedeutet und insofern als Form der Kaiserkritik (was wahrscheinlich auch stimmt) oder aber er wurde als Beleg für dümmlichen Aberglauben der mittelalterlichen Griechen benutzt.

Eine eingehendere Analyse der fraglichen Textpassage zeigt jedoch, daß Isaak II. (bzw. Dositheos) nichts anderes tat, als einer Prophetie aus der bekannten Apokalypse des Pseudo-Methodios zu folgen. Auf diesen für das gesamte Mittelalter – östliches wie westliches – so eminent wichtigen Text werde ich sogleich näher eingehen. Hier nur so viel: Die fragliche Stelle bei Pseudo-Methodios findet sich in der interpolierten griechischen Fassung aus dem Beginn des 8. Jhs.¹⁷ Im 13. Kapitel heißt es: „Wehe dir, Byzas, wenn Ismael dich (gefangen) nehmen wird. Denn alle Pferde Ismaels werden übersetzen und dir, Byzas, gegenüber wird der erste von ihnen sein Zelt aufbauen, und er wird zu kämpfen beginnen und das Xylokerkos-Tor zerschmettern. Kommen wird er bis zum *Bous*. Dann wird der *Bous* brüllen und sogleich wird auch der Xerolophos schreien, (beide) zusammengeschlagen von den Ismaeliten.“¹⁸

Diese Interpolation entstand etwa 717/18, noch während der letzten großen Belagerung Konstantinopels durch die Araber, aber noch vor deren Ende. Es handelt sich also im echten Sinne um ein *vaticinium ex eventu*.¹⁹

Nunmehr jedoch, am Ende des 12. Jhs., hatte der apokalyptische Feind gewechselt. Jetzt waren es die „Deutschen“, die *xantha ethne*, die „blonden Völker“, ein *terminus classicus* der byzantinischen apokalyptischen Literatur, die an die Stelle der Ismaeliten, der islamischen Araber, getreten waren. Mehr brauchte Dositheos bei seiner Weissagung aber auch nicht am (interpolierten) Text des

16 H. Möhring, Saladin und der dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980 (*Frankfurter Historische Abhandlungen* 21), 177ff.; zuletzt P. Magdalino, Isaac II, Saladin and Venice, in: *The Expansion of Orthodox Europe*, ed. by J. Shepherd, Farnham 2007, 93–106.

17 Vgl. auch W. Brandes, Die Belagerung Konstantinopels 717/718 als apokalyptisches Ereignis. Zu einer Interpolation im griechischen Text der Pseudo-Methodios-Apokalypse, in: *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, hg. von K. Belke – E. Kislinger – A. Külzer – M. A. Stassinopoulou, Wien 2007, 65–91.

18 Die Apokalypse des Pseudo-Methodius, Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, I, hg. von W. J. Aerts – G. A. A. Kortekaas, Louvain 1998 (*CSCO* 569; *Subsidia* 97), 172 (Kap. XIII.9); vgl. auch Band II mit den Kommentaren, Louvain 1998 (*CSCO* 570; *Subsidia* 98), 49f.; A. Berger, Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit, in: *Endzeiten* (wie Anm. 6), 135–155.

19 Brandes wie in Anm. 14.

Pseudo-Methodios zu ändern. Zwar sollten wenige Jahre später tatsächlich Angehörige der „blonden Völker“²⁰ in die byzantinische Hauptstadt eindringen und daselbst fürchterlich hausen, so daß man sie durchaus als apokalyptische Völker ansehen konnte, jedoch spielte das Xylokerkos-Tor bei den Ereignissen der Jahre 1203 und 1204, der zweifachen Eroberung der Stadt, keine Rolle. Diese Geschichte ist, wie gesagt, eine Ausnahme. Für al-Ḥākīm und seine auffälligen Aktionen läßt sich m. W. nichts Vergleichbares anführen.

Daß Jerusalem und namentlich die Grabeskirche und die Anastasis eine zentrale Rolle in den byzantinischen Endzeitvorstellungen spielten, muß nicht eigens erwähnt werden. An diesen heiligsten Orten der Christenheit fand nicht nur das zentrale Ereignis der Heilsgeschichte – Tod und Auferstehung von Jesus – statt. Hier wurden auch die entscheidenden Ereignisse der Endzeit lokalisiert: die Abdankung des römisch-byzantinischen Endzeitkaisers, das Erscheinen des Antichrist und seine kurzzeitige Herrschaft, die der wiederkehrende Christus beendet, die zweite Parousie, und das Letzte Gericht.²¹

Golgatha, also die Grabeskirche, ist der Ort, an dem der römisch-byzantinische Endzeitkaiser seine Macht an Gott zurückgeben wird, womit dann endgültig das endzeitliche Szenario eingeläutet wird. Daß dies hier stattfinden wird, hat seine Logik, denn Golgatha galt auch als der Mittelpunkt der Welt. Und dieser Ort hatte noch weitere Eigenschaften. So lesen wir in der Chronik des Petros von Alexandria (Ende 9. Jh.) – um ein Beispiel von vielen zu zitieren –, daß Adam am Mittelpunkt der Erde, auf Golgatha begraben wurde. Auf seinem Haupte erhob sich dann das Heilige Kreuz Christi (ἐν τῷ μεσσωτάτῳ τῷ πρὸ τῆς γῆς τῷ παρ’ Ἑβραίοις μὲν λεγομένῳ Γολγοθᾶ, παρὰ δὲ Ἑλλήσι Κρανίον ...).²² Diese Vorstellung hat eine sehr lange Vorgeschichte, auf die hier nicht einzugehen ist.²³ Spätestens seit dem 4. Jh. taucht sie in der patristischen Literatur auf, neben vielen anderen sei auf Kyrill von Jerusalem oder Hieronymus verwiesen. Auch die

20 Siehe A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Rom 1988 (*Nuovi studi storici* 3), 62–109. In früheren Jahrhunderten bezeichnete der Begriff die Russen, d. h. die Waräger, und noch früher (in der Spätantike) germanische und slawische Völkerschaften. Vgl. H. Wolfram, *Byzanz und die Xantha Ethne (400–600)*, in: *Das Reich und die Barbaren*, hg. von E. K. Chrysos – A. Schwarcz, Wien – Köln 1989 (*Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 29), 237–246.

21 Vgl. u. a. H. Möhring *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weisagung*, Stuttgart 2000 (*Mittelalter-Forschungen* 3), passim.

22 Z. G. Samodurova, *Chronika Petra Aleksandrijskogo*, in: *VV 18* (1961) 150–197 (Text: 180–197), hier 185f.

23 Siehe z. B. M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987 (*Hereditas* 1), 89 mit Anm. 398, 233 mit Anm. 206.

Syrer kannten diese Vorstellung, wie z.B. die sog. „Schatzhöhle“ bezeugt: „Und dieser Ort ist der Mittelpunkt der Erde und das Grab Adams und der Altar des Melchisedek und Golgatha und die Schädelstätte und Gabbatha. Und dort sah David den Engel, welcher das feurige Schwert trug. Und dort brachte Abraham seinen Sohn Isaak als Brandopfer dar, und er sah das Kreuz des Messias und die Erlösung unseres Vaters Adam.“²⁴ Die arabische Übersetzung dieses Textes war recht verbreitet. Auch die in unserem Zusammenhang ausgesprochen wichtige Apokalypse des Pseudo-Methodius übernahm dies.²⁵

Von zentraler Bedeutung für das endzeitliche Geschehen in Jerusalem ist der erwähnte Endzeitkaiser der Römer, also Byzantiner, und Griechen, wie ihn Pseudo-Methodios nennt. Diverse ältere jüdische und christliche Anschauungen aufnehmend und kombinierend war er, der unbekannte Verfasser dieser Apokalypse am Ende des 7. Jhs., der eigentliche Erfinder dieser so wirkmächtigen Figur in der Ost- und besonders in der Westkirche. Hier kann keineswegs auf alle Aspekte des Endzeitkaisers und insbesondere auf seine so wichtige Beziehung zu Jerusalem eingegangen werden, statt dessen verweise ich auf Hannes Möhrings Monographie aus dem Jahre 2000 „Der Weltkaiser der Endzeit“.²⁶

Am Ende der Zeiten, wenn die Bedrängnis durch antichristliche Mächte (der Islam) kaum noch vorstellbar sein wird, wird Gott einen Mann – einen König der Griechen (also der Byzantiner) – erwecken, „und er wird das Schwert und die Zerstörung in die Wüste von Yatreb (scil. Medina) und in den Wohnort ihrer Väter (scil. der Araber, der Ismaeliten) tragen.“²⁷ Es folgt die Errichtung eines endzeitlichen Friedensreiches unter der Herrschaft dieses Herrschers. Es herrscht Frieden, die Kirchen werden wieder errichtet und die zerstörten Städte werden wieder aufgebaut. Dann aber werden die eschatologischen Völker Gog und Magog erscheinen (vgl. Hes. 38 und Offb. 20), die schrecklichste Verwüstungen anrichten werden. „Und nach einer Jahrwoche der Bedrängnis werden sie alle vernichtet werden in der Ebene von Joppe, weil sie sich alle dort versammeln werden. ... Und darauf wird der König der Griechen herabsteigen und sich niederlassen in Jerusalem.“²⁸ Hier wird er anderthalb Jahrwochen herrschen (7 + 3,5 Jahre). Dann wird der Antichrist geoffenbart werden.

24 Ich zitiere die deutsche Übersetzung von C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, aus dem syrischen Texte dreier unedirter Handschriften in's Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883, 35.

25 Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von G. Reinink, Louvain 1993 (*CSCO 541; Scr. Syri. 21*), 32f. (Kap. IX,9).

26 Möhring, *Weltkaiser der Endzeit* (wie Anm. 21).

27 Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von Reinink (wie Anm. 25), 62 (Kap. XIII.11).

28 Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von Reinink (wie Anm. 25), 69 (Kap. XIII.21).

„Und sobald der Sohn des Verderbens (scil. der Antichrist) offenbart wird, wird der König der Griechen (in der griechischen Fassung der βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων) hinaufsteigen und sich auf Golgatha stellen. Und er wird das heilige Kreuz bringen und es errichten an jenem Ort, an dem es eingepflanzt war, als es Christus trug. Und der König der Griechen (Römer) wird seine Krone auf die Spitze des Heiligen Kreuzes setzen und seine beiden Hände zum Himmel ausstrecken und das Königreich Gott, dem Vater, übergeben. Und das Heilige Kreuz wird sich zum Himmel erheben und die königliche Krone zusammen mit ihm. ... Und sobald sich das heilige Kreuz zum Himmel erheben wird, wird der König der Griechen seine Seele seinem Schöpfer übergeben. Dann wird jede Herrschaft und jede Macht zu Ende gehen.“²⁹

Dieses Szenario findet sich in zahlreichen byzantinischen apokalyptischen Texten, insbesondere in den Dutzenden Daniel-Apokalypsen.³⁰ Durch die lateinische Übersetzung der Pseudo-Methodios-Apokalypse³¹ wurde es dem lateinischen Abendland bekannt, wo die Vorstellung vom Endzeitkaiser bis in die Neuzeit hinein eine große Rolle spielte. Noch 1683 verbreitete man unter den Verteidigern Wiens gegen die Osmanen diese Weissagung des Pseudo-Methodios (*Vaticinium de interitu Turcarum Sancti Methodii martyris* [mit deutscher Übersetzung]), um den Kampfeswillen der Verteidiger der habsburgischen Hauptstadt zu beflügeln.³²

Aber Jerusalem ist auch der Ort, wo dereinst der Antichrist residieren wird. Schon der 2. Thessalonicherbrief (2,4) sagte voraus, daß der Antichrist sich „in den Tempel Gottes setzt als ein Gott.“. Dieses „Sitzen im Tempel“ zu Jerusalem und die Anmaßung eigener Göttlichkeit ist eine der zentralen Aktionen des Antichrist, die in zahllosen Texten pseudepigraphischer, apokalyptischer Pro-

29 Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von Reinink (wie Anm. 25), 71f. (Kap. XIV.2–3); vgl. damit Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (griech.-lat.), edd. Aerts – Kortekaas (wie Anm. 18), 186; vgl. u. a. a auch J. Koder, Byzanz, die Griechen und die Romaiosyne – eine „Ethnogenese“ der „Römer“? in: Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern, hg. von H. Wolfram – W. Pohl, Wien 1990 (*Österr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Denkschriften* 201) 103–111, hier 106.

30 Zu diesen siehe jetzt DiTommaso, *The Book of Daniel* (wie Anm. 10), passim.

31 Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (griech.- lat.), edd. Aerts – Kortekaas (wie Anm. 18).

32 So A. von Gutschmid, Rez. zu G. von Zezschwitz, *Vom römischen Kaiserthum deutscher Nation* ... Leipzig 1877; *Das Drama vom Ende des römischen Kaiserthums und von der Erscheinung des Antichrists* ... Leipzig 1878, in: *HZ* 5 (1879) 145–154, hier 150 (auch in: Ders., *Kleine Schriften*, hg. von F. Rühl, V: *Schriften zur römischen und mittelalterlichen Geschichte und Literatur*. Leipzig 1894, 495– 506, hier 501).

venienz, aber auch in vielen Kirchenvätertexten thematisiert wurde.³³ Diese Vorstellung hatte eine explizit antijüdische Tendenz. Denn nicht nur sollte der Antichrist aus dem jüdischen Stamme Dan kommen;³⁴ er wird auch als Pseudomessias der Juden beschrieben. So z. B. in einer syrischen Ps.-Ephräm-Apokalypse aus dem Anfang des 7. Jhs. (die Beispiele lassen sich beliebig vermehren): „Und den Tempel wird er betreten, um dort zu thronen, wie der Apostel uns geschrieben hat. Und die Juden werden stolz sein auf ihn und sich rüsten und zu ihm kommen. Und er wird lästern, indem er sagt: ‚Ich der Vater und der Sohn, und ich bin der erste und der letzte und es gibt keinen Gott außer mir.‘“.³⁵ Oder bei Ps.-Methodios: „Denn dieser Sohn des Verderbens (nach dem 2 Thess.) wird in Jerusalem eintreten und sich in den Tempel Gottes niederlassen und sich selbst wie Gott machen.“³⁶

Aber auch der islamische Dajjal, das Pendant des christlichen Antichrist,³⁷ wird in diversen apokalyptischen Texten der Muslime nach Jerusalem ziehen. Eine islamische Apokalypse aus dem ausgehenden 10. Jh. unserer Rechnung,³⁸ also nur wenige Jahre vor den auf dieser Tagung behandelten Ereignissen, die vor wenigen Jahren von David Cook übersetzt und kommentiert wurde, berichtet ausdrücklich, daß der Dajjal nach Jerusalem kommen und sich selbst „als Gott auf Erden“ bezeichnen wird – übrigens auf einem Esel reitend. Hier wird er dann von Jesus vernichtet. Er (und sein Esel) werden dahinschmelzen, wie eine Kerze,

33 Siehe die klassische Darstellung von W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*. Göttingen 1895 (Ndr. Hildesheim – Zürich – New York 1983), 104–108.

34 C. E. Hill, *Antichrist from the Tribe of Dan*, in: *JThS N.S.* 46 (1995) 99–117; vgl. auch G. W. Lorein, *The Antichrist in the Fathers and their Exegetical Basis*, in: *Sacris erudiri* 42 (2003) 5–60; zuletzt L. Greisiger, *Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“*. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzungen um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert, in: *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, hg. von W. Brandes – F. Schmieder, Berlin 2010, 15–37; siehe auch (u. a.) S. Heid, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Bonn 1993; B. McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco 1996; *L'anticristo*, a cura di G. L. Potestà – M. Rizzi, I. Milano 2005; weitere Literatur im Vorwort zu *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern* a. a. O.

35 Des Heiligen Ephraem des Syrers *Sermones*, III, übersetzt von E. Beck, Louvain 1972 (*CSCO* 321; *Scr. Syri*, 139), 90 ll. 385–392.

36 Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von Reinink (wie Anm. 25), 77 (Kap. XIV 10).

37 A. Abel, in: *EP II* (1991) 76–77; grundsätzlich: D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002 (*Studies in Late Antiquity and Early Islam* 21).

38 D. Cook, *An Early Muslim Daniel Apocalypse*, in: *Arabica* 40 (2002) 55–96, hier 88.

die entzündet wurde. Vorher aber wird der Dajjal 40 Tage oder Jahre am Ende der Zeiten herrschen, bevor er von Jesus überwunden werden wird.

Allerdings scheint er nach diesen Vorstellungen, die viel differenzierter sind, als hier ausgeführt werden kann, nicht den Tempelberg oder einen anderen Ort in Jerusalem zu betreten. Sein Ende findet er gemäß einer verbreiteten Überlieferung am Lod-Tor der Stadt in oder bei einer Georgskirche.³⁹

Auch die sehr verbreitete arabische Danielapokalypse (aus dem Ende des 9. Jhs.) berichtet, daß der Antichrist nach Jerusalem ziehen und sich auf Golgatha niederlassen wird.⁴⁰ Man könnte noch auf die sog. Baḥīrā-Legende verweisen, die stark von Ps.-Methodios abhängig ist.⁴¹ Auch hier findet sich das geschilderte Szenario. In der ostsyrischen wie in der westsyrischen Rezension taucht übrigens ein Schüler des Baḥīrā namens Ḥākīm der Weise (gemeint ist die Farbe) auf; es wäre natürlich mehr als übereilt, hier den homonymen Kalifen sehen zu wollen.⁴² Aber *ioci causa* sei dies erwähnt.

Jerusalem, Golgatha und mithin die Grabeskirche bzw. der Gebäudekomplex derselben spielen eine zentrale Rolle im christlichen – aber auch im islamischen – Glauben (aber auch in den jeweiligen Endzeitvorstellungen).⁴³

Wie eingangs erwähnt,⁴⁴ gibt es eine größere Anzahl von überlieferten byzantinischen Berechnungen des Endes der Welt, die zu dem Ergebnis kamen, daß um 1000 n. Chr. dieses kommen werde. Das Jahr 1009 allerdings hat – so weit ich sehe – keine besondere Bedeutung. Dennoch könnte es nicht uninteressant sein, kurz auf die genannten Berechnungen einzugehen, da sie m.E. einen kleinen Einblick in die geistige Atmosphäre in den Jahren vor und nach dem Jahr 1000 unserer christlichen Rechnung ermöglichen.

Man soll, das sei nochmals betont, sich keinen naiven Vorstellungen vom Wirken einer wie auch immer gearteten Endzeiterwartung hingeben. In der

39 A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden – New York – Köln 1995, 134–138; E. J. Jenkinson, *The Moslem Antichrist Legend*, in: *The Moslem World* 20 (1930) 50–55.

40 F. Macler, *L'apocalypse arabe de Daniel*, in: *RHR* 49 (25) (1904) 265–305, hier 290; vgl. Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit* (wie Anm. 21), 120ff.; DiTommaso, *The Book of Daniel* (wie Anm. 10), 471f.; Brandes, *Die apokalyptische Literatur* (wie Anm. 10), 316 mit Anm. 4.

41 B. Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden/Boston 2009 (*History of Christian-Muslim Relations* 9).

42 Roggema a. a. O. 269 sowie 337.

43 Dazu vgl. die Vorträge von B. Kühnel, T. Pratsch, N. Jaspert und J. Pahlitzsch in diesem Band. Siehe auch A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade*, in: *Crusades* 7 (2008) 35–57.

44 Siehe auch die oben in Anm. 6 aufgeführten Titel.

Regel handelt es sich nicht um Massenphänomene (obwohl auch solche nachweisbar sind, z. B. im 6. Jh.). Vielmehr hat man vom Wissen exklusiver Kreise auszugehen. Bestimmte Gelehrte, oft auch an den Höfen der Herrscher, kannten und pflegten derartiges Wissen, das nicht unbedingt der Öffentlichkeit zugänglich war.

Leon Diakonos, ein wichtiger Historiker des 10. Jhs.,⁴⁵ meinte im Prooimion seiner *Historia*, geschrieben nach 992: „... grauenerregende Schreckbilder zeigen sich am Himmel, unglaubliche Erdbeben erschütterten das Land, Blitze schlagen allenthalben ein, gewaltige Regengüsse strömen aus den Wolken herab, Kriege brechen aus, vielerorts wird das Land durch feindliche Heere berannt, ganze Städte und Gegenden wurden verlassen, so daß viele meinen, die Gestalt dieser Welt beginne sich zu wandeln, und die erwartete zweite Parousie unseres göttlichen Erlösers (zum Weltgericht) stehe nahe bevor ...“.⁴⁶

Als ernsthafter Historiker führte ihn diese düstere Einschätzung seiner Gegenwart natürlich zu der Frage, warum er angesichts des drohenden Endes der Welt, wie er sie kannte, überhaupt noch ein Geschichtswerk schreiben sollte. Er habe dennoch seine Geschichte geschrieben, „damit sie der Nachwelt eine Warnung sein könnte – es sei denn, die Vorsehung hätte schon jetzt beschlossen, dem Dasein der Menschheit auf Erden ein Ende zu setzen und ihr Lebensschifflein jetzt schon in den Hafen der Vollendung laufen zu lassen und eine neue Welt zu erschaffen.“⁴⁷ Leon hegte offenbar trotz all der scheinbar eindeutigen Vorzeichen die Hoffnung, daß das Ende doch noch auf sich warten läßt. Dennoch durchziehen apokalyptische Formulierungen, Einschätzungen bestimmter Ereignisse, ja, gelegentlich sogar eine reale Angst, sein Geschichtswerk.⁴⁸

45 Siehe zuletzt zu ihm L. Hoffmann, *Geschichtsschreibung oder Rhetorik? Zum logos parakleitikos bei Leon Diakonos*, in: *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, hg. von M. Grünbart, Berlin – New York 2007 (*Millennium-Studien* 13), 105–139 (mit der einschlägigen Literatur).

46 Leonis Diaconi Caloensis *Historiae libri decem*, e rec. V.B. Hasii, Bonn 1828, 4 = PG 117, 654–925, hier 657A; deutsche Übersetzung nach Nikephoros Phokas, „Der bleiche Tod der Sarazenen“ und Johannes Tzimiskes. Die Zeit von 959 bis 976 in der Darstellung des Leon Diakonos, übersetzt von F. Loretto, Graz – Wien – Köln 1961 (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 10), 11; siehe auch die englische Übersetzung *The History of Leo the Deacon, Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*. Introd., transl., and annot. by A.-M. Talbot and D. Sullivan with the assistance of G. T. Dennis and S. McGrath. Washington D.C. 2005 (*Dumbarton Oaks Studies* 41), 55f.

47 Leonis Diaconi *Historiae*, rec. Hase (wie Anm. 46), 5 = PG 117, 657B–660A; deutsche Übersetzung nach Leon Diakonos, übers. von Loretto (wie Anm. 46), 12; *The History of Leo the Deacon* (wie Anm. 46), 56f.

48 Siehe schon Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 463.

Dies zeigt sich, um nur ein Beispiel zu nennen, bei seiner Schilderung über das Erscheinen eines Kometen im Jahre 975.⁴⁹ Kurze Zeit später, am 10. Januar 976, starb der Kaiser Ioannes Tzimiskes. Im vorhergehenden Jahr hatte Ioannes einen sehr erfolgreichen Feldzug bis ins Heilige Land unternommen. Vermutlich war Jerusalem das Ziel – ein Umstand der an sich auch in einem eschatologischen Zusammenhang gesehen werden konnte. Basierend auf einem (echten?) Brief des Kaisers an den armenischen Herrscher Ašot III. Orformac⁵⁰ (überliefert durch den armenischen Chronisten Matthaios von Edessa⁵¹) wurde dieser Feldzug als „Kreuzzug“ bezeichnet, auch wenn heute Zweifel am überlieferten Wortlaut erhoben werden.⁵²

Nach der Rückkehr von diesem Feldzug, der bekanntlich nicht zur Eroberung Jerusalems führte, starb der Kaiser.

In diesem Kontext berichtet Leon Diakonos, daß der Kaiser seine Ratgeber nach der Bedeutung des Kometen des Jahres 975 gefragt habe – zweifellos handelt es sich hier um einen in der Weltliteratur verbreiteten Topos, was allerdings die Tatsächlichkeit des geschilderten Geschehens nicht ausschließt, kritische Fragen jedoch evoziert. Diese nun – um ihrem Herrscher zu gefallen (der zweite Teil des Topos) – deuteten den Kometen als Zeichen großer Erfolge und Siege sowie eine lange Regierungszeit des Kaisers Ioannes. „Doch nicht das“, so fährt der Historiker fort, „was die beiden (scil. Ioannes' Ratgeber) dem Kaiser zu Gefallen verkündeten, zeigte das Erscheinen des Kometen wirklich an, sondern gefährliche Aufstände, Einfälle fremder Völkerschaften, Bürgerkriege, Flucht aus den Städten und ganzen Landstrichen, Hunger und Pest, schreckliche Erdbeben, ja beinahe den Untergang des Rhomäerreiches, wie wir es selbst aus dem weiteren Verlauf der Dinge ersehen konnten.“⁵³ Es handelt sich bei dieser Aufzählung von

49 Leonis Diaconi Historiae, rec. Hase (wie Anm. 46), 168f. = PG 117, 897C-900A; Leon Diakonos, übers. von Loretto (wie Anm. 46), 152f.; *The History of Leo the Deacon* (wie Anm. 46), 210f.

50 Vgl. zu ihm N. G. Garsoïan, in: *ODB* 210.

51 Zum Autor siehe unten Anm. 77; der Text in *The Chronicle of Matthew of Edessa*, transl. by A. E. Dostourian, Lanha – New York – London 1993, 28ff.

52 Siehe Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches, bearbeitet von F. Dölger, I/2, zweite Aufl. neu bearbeitet von A. E. Müller unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer. München 2003, Nr. 750; G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle*, II. Paris 1896 (Ndr. Aalen 1969), 304ff.; E. Honigmann, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches*. Brüssel 1961, 98–103; P. E. Walker, *The „Crusade“ of John Tzimiskes in the Light of New Arabic Evidence*, in: *Byz* 47 (1977) 301–327.

53 Leonis Diaconi Historiae, rec. Hase (wie Anm. 46), 169 = PG 117, 900A: 'Αλλ' οὐχὶ ταῦτα ἢ τοῦ κομήτου παρεδήλου ἐπιτολῇ, ἃ πρὸς χάριν οἱ ἄνδρες τῷ αὐτοκράτορι ὑπηγόρευον, ἀποστασίας δὲ χαλεπὰς, ἐθνῶν τε ἀπιδρομὰς, καὶ ἐμφυλίου στάσεις, καὶ μεταναστάσεις πόλεων καὶ χωρῶν, λιμῶν καὶ λοιμῶν, καὶ φορικῶδεις σεισμοὺς,

Schrecknissen übrigens um deutliche Anspielungen, nicht um direkte Zitate, aus der sog. synoptischen Apokalypse des Neuen Testaments (Matth. 24; Mk. 13; Lk. 21).⁵⁴ Der eschatologische Gehalt wird so deutlicher und gleichzeitig verstärkt. Leon nannte keine Jahreszahl. Er legte sich in chronologischer Hinsicht nicht fest, trotz aller Ängste und Vermutungen.

Anders sein jüngerer Zeitgenosse Niketas David Paphlagon, der bekannte Schüler des großen Arethas, einem der drei byzantinischen Apokalypsenkommentatoren. Neben diversen Schriften sind von ihm zwei Fragmente eines Briefes an „Bischöfe des Westens“ (Namen werden leider nicht genannt) aus dem Jahre 950 erhalten.⁵⁵ Niketas beantwortet deren Fragen, deren Inhalt sich aus den Antworten ergibt: 1) Ist die Johannesoffenbarung des NT echt; 2) wie interpretiert man in Byzanz Offb. 20,4 – das Tausendjährige Reich; und 3) „ob bis zur Vollendung der tausend Jahre (wirklich) nur noch 50 Jahre bleiben“. Niketas antwortete mit Eindeutigkeit. Die Johannesapokalypse ist echt und die 1000 Jahre müßten sehr ernst genommen werden. Dann folgen komplizierte Berechnungen des Weltendes, die hier nicht zu erläutern sind. Er kommt jedenfalls einmal exakt auf das Jahr 1000 bzw. in einem anderen Rechenvorgang auf 1041. Die verbleibenden 50 Jahre müßten jedenfalls sehr ernst genommen werden. Der *countdown* lief. In einem weiteren Traktat Περί συντελείας, „Über die Endzeit“, kommt er hingegen, wieder andere Berechnungen anstellend, auf die Jahre 1024 oder aber 1128. Bemerkenswert und für die mediävistische Debatte über die Bedeutung des Jahres 1000 vielleicht nicht uninteressant, ist der Umstand, daß die Anfrage der „Bischöfe des Westens“ etwa zur selben Zeit nach Byzanz gesandt wurde, als Gerberga, die Schwester Ottos I. und Gattin des westfränkischen Königs Ludwigs IV. Adso beauftragte, alle verfügbaren Informationen über den Antichrist zusammenzustellen.⁵⁶

Niketas verwendete ältere Weltalterberechnungen verschiedenster Provenienz, die z. T. bekannt sind. So z. B. die sog. *Historia mystica ecclesiae catholicae*,

καὶ πανολεθρίαν σχεδὸν τῆς Ῥωμαικῆς ἐπικρατείας, ἅπερ ἡμεῖς ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἐκβάσεως εἶδομεν; deutsche Übersetzung nach Leon Diakonos, übers. von Loretto (wie Anm. 46), 153; *The History of Leo the Deacon* (wie Anm. 46), 211f.

54 Vgl. A. Strobel, in: *TRE* III (1978) 253–257 und bes. P. Vielhauer – G. Strecker, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hg. von W. Schneemelcher, 5. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1989, 525–529. Vgl. dazu insgesamt Leon Diakonos wie in der vorhergehenden Anm.; Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 463.

55 Siehe L. G. Westerink, Niketas the Paphlagonian on the End of the World, in: Ders., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*. Amsterdam 1980, 357–375; Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 456f.; Magdalino, *Byzantium in the Year 1000* (wie Anm. 6), 241f., 269; Ševčenko, in: *TM* 14 (2002) 572.

56 Zu dieser zeitlichen Koinzidenz siehe bereits Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 457.

angeblich vom Patriarchen Germanos I. (715–730; † 733) verfaßt,⁵⁷ ein umfangreich überlieferter Text. Um die Mitte des 9. Jhs. wurde er von Anastasius Bibliothecarius ins Lateinische übersetzt.⁵⁸ In diesem Kommentar zur Liturgie⁵⁹ wird ausgeführt, daß der Antichrist nach 6500 Jahren kommen würde, was zum Jahre 1000 a. D. führt, rechnet man gemäß der sog. byzantinischen Ära. Nach der alexandrinischen Ära jedoch kommt man ins Jahr 1008! Es bleibt festzuhalten, daß man in Byzanz im 10. Jh. über eine Berechnung des Endes der Welt wußte, die zum Jahr 1000 bzw. – unter Zugrundelegung der alexandrinischen Weltära – zum Jahr 1008 a. D. führt.

Seit dem 6. Jh., nachdem das Weltjahr 6000, entspricht etwa 500 a. D., vergangen war, ohne daß das Ende kam, verbreitete sich die Auffassung, daß Christi Geburtsjahr ins Jahr 6000 fiel und entsprechend (siehe Offb. 20,4) das Ende im Jahre 7000, also 1000 a. D. kommen würde.⁶⁰

Gemäß der alexandrinischen Ära⁶¹ entspricht das Weltjahr 6500 dem Jahre 1008 a. D., woraus sich ergibt, daß das Ende der Welt (oder das Auftreten des Antichrist) in das laufende Jahr 1009 a. D. fallen mußte;⁶² der Jahresbeginn am 1. September führte ohnehin zu einer „Überlappung“ der Jahre in der Sicht unserer Zeitrechnung mit dem Jahresbeginn am 1. Januar.

Keine zeitgenössische Quelle (und m. W. auch keine spätere) thematisiert dieses „eigenartige“ zeitliche Zusammentreffen. Aber handelt es sich tatsächlich nur um einen Zufall?

57 Drei Fassungen (vgl. *CPG* 8023) wurden ediert: N. Krasnoselcev, *Notices sur quelques manuscrits de la bibliothèque Vaticane*, Kazan 1885, 323–275; N. Borgia, *La 'Εξήγησις* di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario, in: *Roma e l'Oriente* 2 (1911) 144–156, 219–228, 286–296, 346–354 (Nachdruck und Übersetzung von P. Meyendorff, *On the Divine Liturgy*. Crestwood, N.Y. 1984); F. E. Brightman, *The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, in: *JThS* 9 (1918) 248–267, 387–397; PG 98, 384–453; vgl. Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 457f.; Magdalino, *Byzantium in the Year 1000* (wie Anm. 6), 247, 254f., 268; Ševčenko, in: *TM* 14 (2002) 569.

58 Ediert von S. Pétridès, *Traité liturgiques de S. Maxime et de S. Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905) 289–313, 350–364, hier bes. 357,16–19 bzw. von Borgia (wie in der vorhergehenden Anm.), 28; vgl. Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 458 mit den Anm. 117 und 118.

59 Siehe R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966 (*Archives de l'Orient chrétien* 9), 125–180.

60 G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in vier Großreiche (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, München 1972, 92; Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 458f.; A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977 (*Texte und Untersuchungen* 121), 395ff. 410.

61 V. Grumel, *La chronologie*. Paris 1958, 85–97.

62 Vgl. Grumel a. a. O. 254.

Im *Oriens christianus* war die alexandrinische Ära – anders als in Byzanz – weit verbreitet, wie z. B. der Fall des Georgios Synkellos zeigt, der am Ende des 8. Jhs. nach Konstantinopel kam mit seiner bis Diokletian reichenden Weltgeschichte und einem umfangreichen Dossier historischen Materials, das dann die Basis für die *Chronographia* des Theophanes bildete.⁶³ In beiden für die byzantinische Historiographie so wichtigen Werken kommt die alexandrinische Ära zur Anwendung.⁶⁴

Andere Berechnungen führten ins Jahr 1034. Im 8. Jh. errechnete ein gewisser Theophanios das Weltende für das Jahr 880 basierend auf dem Zahlenwert des Namens Ἰησοῦς (= 888). Er fügte jedoch noch hinzu, daß Christus in seiner *philanthropia*, wie die Apokalypse des Herrenbruders Jakobus berichte, der Menschheit weitere 120 Jahre geschenkt habe. Somit kam auch er aufs Jahr 1000 a. D.⁶⁵ Niketas kannte und zitierte diesen Text.

Verbreitet seit dem ausgehenden 10. Jh., auch in diversen historiographischen Werken (Kedren, Zonaras), war ein angebliches Horoskop der Stadt Konstantinopel, das dem berühmten Astronomen Vettius Valens zugeschrieben wurde. Dieser allerdings starb in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. Tatsächlich wurde ermittelt, daß dieses Horoskop am Ende des 10. Jhs. von einem Astronomen Demophilos stammte.⁶⁶ Anlaß der Abfassung war wahrscheinlich das verheerende Erdbeben vom 25. Oktober 989, das zu umfassenden Zerstörungen in Konstantinopel führte.⁶⁷ Teile der Kuppel der Hagia Sophia stürzten ein. Jedenfalls errechnete Demophilos das Jahr 1026, in dem die byzantinische Hauptstadt untergehen würde.

63 Einzelheiten und die relevante Literatur in W. Brandes, Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anmerkungen zur Quellenproblematik der *Chronographia* des Theophanes, in: Jenseits der Grenzen, hg. von A. Goltz – H. Leppin – H. Schlange-Schöningen, Berlin – New York 2009 (*Millennium-Studien* 25), 313–343.

64 Siehe auch I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813, Berlin 1991 (*BBA* 57), 52–54.

65 E. von Dobschütz, Coislianus 296, in: *BZ* 12 (1903) 534–567, hier 548f.; vgl. schon Brandes, in: *BZ* 93 (2000) 460; Ders., Die apokalyptische Literatur (wie Anm. 10), 308 mit Anm. 2.

66 Siehe Brandes, *BZ* 93 (2000) 461f.; D. Pingree, The Horoscope of Constantinople, in: Πόλινστα. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für W. Hartner, hg. von Y. Maeyama – W. G. Sartzter, Wiesbaden 1977, 305–315; G. Dagron, Apprivoiser la guerre – Byzantins et Arabes ennemis intimes, in: Byzantium at War (9th–12th c.), Athen 1997, 37–49, hier 47f.

67 Siehe C. Mango, The Collapse of St. Sophia, Psellus and the *Etymologium Genuinum*, in: Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75, ed. by J. Duffy – J. Peradotto, Buffalo, New York 1988, 167–174, bes. 168; Ders., Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul, Washington D.C. 1962 (*Dumbarton Oaks Studies* 8), 77f.

Weitere Endzeitberechnungen, die hier nicht aufgelistet werden müssen, kommen aufs Jahr 1025 oder aber exakt auf das Jahr 1000 a. D.⁶⁸

Es erhebt sich die Frage, ob die orientalischen Melkiten im Fatimidenreich diese Endzeitberechnungen kannten und ob vielleicht sogar al-Ḥākim von den zahlreichen Christen seiner näheren Umgebung Kenntnis davon erlangte. Ich vermag sie nicht zu beantworten.

Die Möglichkeit jedoch besteht. Al-Ḥākim war Sohn einer christlichen Mutter. Seine beiden Onkel Arsenios und Orestes waren die Patriarchen von Alexandria bzw. Jerusalem. Beide waren vielleicht graeco-italienischer Abstammung.⁶⁹ Arsenios wurde 1010 in Alexandria ermordet. Zu diesem Zeitpunkt verwaltete er – nach dem Tod seines Bruders Orestes – auch noch das Patriarchat Jerusalem.

Orestes⁷⁰ amtierte 984/6–1005 als Patriarch. Davor jedoch, und das wird meist übersehen, lebte er als Basilianermönch in einem Kloster in Kalabrien. Hier trat er als Hagiograph und Hymnograph hervor (Christophoros von Corleone und Makarios und Sabas, ebenfalls dessen Sohn).⁷¹ Er scheint sehr gebildet gewesen zu sein. Als Patriarch weilte er im Jahre 1000 in Konstantinopel, wo er u. a. den bekannten Friedensvertrag zwischen Byzanz und dem Fatimidenreich aushandelte.⁷² Nach dem Geschichtswerk des Yaḥyā al-Anṭākī⁷³ blieb er in Konstantinopel, wo er dann vier Jahre später verstarb.⁷⁴

68 Dazu ausführlich die oben in Anm. 6 zitierten Arbeiten.

69 Siehe demnächst die Lemmata „Orestes“ und Arsenios“ in: Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, 2. Abt., Berlin, Verlag de Gruyter.

70 M. Gil, *A History of Palestine (634–1099)*. Cambridge 1992, 463f., auch zu Arsenios.

71 H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959, 581; Utheman, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1998) 1116; I. Cozza-Luzi (ed.), *Orestes patriarcha Hierosolymitanus de historia et laudibus Sabae et Macarii*, in: *Studi e documenti di storia e diritto* 12 (1891) 33–56, 135–168, 311–323 (BHG 1611b); Ders. (ed.), *Orestis patriarchae Hierosolymitani Vita et conversatio sanctorum patrum nostrum Christophori et Macarii*, in: *Studi e documenti di storia e diritto* 13 (1892) 375–400 (BHG 312). Vgl. u. a. F. Burgarella, *Chiese d'Oriente e d'Occidente alle vigilia dell'anno mille*, in: *Europa medievale e mondo Bizantino. Contatti effettive possibilità di studi comparati*, a cura di G. Arnaldi – G. Cavallo. Roma 1997, 179–212, bes. 202–207 mit ausführlichen Literaturhinweisen.

72 Dölger – Müller – Beihammer, *Regesten I/2* (wie Anm. 52), Nrr. 789e, 792b.

73 Zum Autor siehe L. I. Conrad, in: *ODB* 2213 mit der älteren Literatur und die die Einleitung von Yaḥyā al-Anṭākī, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'imperio bizantino (937–1033)*, a cura di B. Pirone. Milano 1997, 13ff.

74 *Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd-ibn-Bitriq*, éd. et trad. en français par J. Kratchkovsky – A. Vasiliev, in: *PO XXIII/3*, Paris 1932, 461: „Le patriarche Oreste conclut entre eux une trêve de dix années et après avoir séjourné à Constantinople quatre ans, il y mourut“; Yaḥyā al-Anṭākī, trad. Pirone (wie Anm. 73), 226.

In Unteritalien, das sei ausdrücklich angemerkt, entstanden seit dem 9. Jh. lokalbezogene Adaptionen von Daniel-Apokalypsen, die später sogar ins Slawische übersetzt wurden. Sie thematisierten insbesondere die arabische Eroberung der Insel Sizilien.⁷⁵ Ob Orest derartige Texte kannte, ist natürlich nicht mehr feststellbar. Es ist aber auch nicht auszuschließen.

Es gab aber auch andere Gelegenheiten, um chronologische Untersuchungen anzustellen. Im Jahre 1007 tobte im Fatimidenreich unter den Christen ein heftiger Streit um das Osterdatum, worüber uns Yaḥyā al-Anṭākī informiert.⁷⁶ Es gab zwei konkurrierende Computationen – der 13. gegen den 6. April. Arsenios, als Patriarch von Alexandria und *locum tenens* von Jerusalem, warnte die Jerusalemer am 13. April zu feiern, während man sich in Ägypten auf den 6. geeinigt hatte. Er setzte sich durch.

Auch der armenische Historiker Matthaïos von Edessa⁷⁷ wußte in seinem Geschichtswerk, das bis 1136 reicht – kurz danach muß er gestorben sein –, davon zu berichten.⁷⁸ Von Interesse ist m.E. die Bezugnahme auf Irion (oder Iron⁷⁹), über dessen komputistischen Aktivitäten im 6. Jh. (während der letzten

75 P. J. Alexander, Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptic byzantino-slave, in: *Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani* 12 (1973) 7–35 (auch in: Ders., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*. London 1978, Nr. XIV); Pertusi, *Fine di Bisanzio* (wie Anm. 20), bes. 44f., 106ff., 117f., 157ff.; DiTommaso, *The Book of Daniel* (wie Anm. 10), bes. 150 und 157.

76 Yahya-ibn-Sa'īd, *Histoire*, trad. Vasiliev (wie Anm. 74), 481f.; Yaḥyā al-Anṭākī, trad. Pirone (wie Anm. 73), 241–244; vgl. auch Gil, *Palestine* (wie Anm. 70), 375f.

77 Siehe zu ihm die Literaturangaben bei R. W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*. Turnhout 1995, 151f.; zuletzt zu ihm C. MacEvett, *The Chronicle of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora*, in: *DOP* 61 (2007) 157–181.

78 *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa*, transl. ... by A. E. Dostourian. Lanham – New York – London 1993, 41f.: „In those days (1006/7) a great disturbance took place in the city of Constantinople and in the whole empire of the Greeks, because of the important feast day of Easter the Greeks had fallen into error concerning the celebration of the holy day of the resurrection, [that is to say] of Easter. All the doctors of the Greek nation wrongly abolished the true precepts of the Divine Scriptures and adopted the false and fraudulent calendar of the adverse [and opinionated] Irion. These Greeks would not accept the authenticated calendar of the eminent Andrew, but rather transferred the Easter full moon ...“ Deshalb konnte das Osterwunder nicht funktionieren, weshalb „infidel peoples“, die das sehen wollten, ein Gemetzel mit angeblich 10000 Opfern veranstalteten. Vgl. auch die ältere französische Übersetzung von E. Dulaurier, *Chronique de Mathieu d'Édesse*, Paris 1858, 32f.

79 Nach A. A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford 2008, 253 eine armenische Adaption des griechischen Namens Hieron.

Jahre Justinians; † 565) im Kontext eines Streites über das Osterdatum hier nicht zu handeln ist.⁸⁰ Irion beharrte auf der Datierung der Inkarnation Christi im 5500. Weltjahr⁸¹ und benutzte (und verteidigte) die alexandrinische Weltära.⁸² Bereits Ananias Širakac'i (ca. 600–ca. 670), der große armenische Gelehrte,⁸³ dem wir unsere Kenntnisse über Irion (Iron) verdanken, kritisierte dessen Berechnungen heftig.⁸⁴

Diese Auseinandersetzung des 6. Jhs. wurde – wie mir scheint, sehr berechtigt – von Mischa Meier im Kontext der chronologischen Schwierigkeiten gesehen, die die eschatologischen Ansichten dieser Zeit generierten.⁸⁵ Derartige

80 Zu ihm siehe Prosopography of the Later Roman Empire III, ed. by J. R. Martindale, Cambridge 1992, 717; M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2003 (*Hypomnemata* 147), 466–470; Mosshammer, Easter Computus (wie Anm. 79), 253–255. 258f. 270f. 277. 288; R. Scott, Justinian's Coinage and Easter Reforms and the Date of the *Secret History*, in: *BMGS* 11 (1987) 215–221, hier bes. 218f.; Grumel, Chronologie (wie Anm. 61), 103–108; J. Markwart, in: Hippolytus Werke, IV: Die Chronik, hergestellt von Adolph Bauer, hg. von R. Helm, Leipzig 1929 (GCS), 403–406; vgl. auch einen Reflex der Osterstreitigkeiten bei Kyrill von Skythopolis (in der einschlägigen Literatur meist übersehen!): E. Schwartz, Kyrill von Skythopolis, Leipzig 1939 (*Texte und Untersuchungen* 49/2), 60,5–7; 183,10–12; vgl. auch den Kommentar von Schwartz a. a. O. 346f.

81 F. C. Conybeare, Ananias of Shirak (A. D. 600–650c.), I. His Autobiography, II. His Tract on Easter, in: *BZ* 6 (1897) 572–584, hier 582; vgl. Mosshammer, Easter Computus (wie Anm. 79), 254; Meier, Das andere Zeitalter Justinians (wie Anm. 80), 468.

82 Mosshammer, Easter Computus (wie Anm. 79), 255.

83 Vgl. Thomson, Bibliography (wie Anm. 77), 97–100.

84 Siehe Conybeare, Ananias of Shirak (wie Anm. 81), 579–582: Here, it is said, intervened Iron, a doctor of the royal court in the city of Constantinople, but who was by race a stranger and not a citizen, and who was by some said to be an Alexandrine. He, it is said, was offended with the committee of philosophers in Alexandria, because not being invited to join them he thought that he was flouted; and accordingly he set to work to oppose the truth, and depreciated their calculation. And the same with the results of earlier sages – you might say, because he reckoned them to be ignoramuses; and he constructed a new fangled chronology, opposed to divine writ and to all other chronologers; as also a calendar. And he changed the 19 years cycle of the moon from the sixth of april, and fixed instead the fifth of April, and made that the starting point (or wellhead) of the period. And he based his system on the tenth Pharmuti according to the Egyptians, which among us is sounded Pharmaphiur. And he placed this day at the head of the cycle, full moon and anepact, contrary to the ancients ... (ausführliche Darstellung der Berechnungen des Iron und deren Fehlern – Anm. d. Verf.) ... For in his time reckoning he asserts that 5500 years elapsed to the birth of the Saviour. And he takes as his model the measurements of the ark of testimony which was five cubits and a half. But what connection had this ark with the period of time? ...

85 Meier wie Anm. 80.

Streitigkeiten, die seit den Zeiten der frühen Kirche immer wieder auftraten und teilweise mit größter Heftigkeit geführt wurden, führten in der Regel zu verstärkten chronologischen Anstrengungen, galt es doch stets, den Gegner durch exakte Komputationen zu überzeugen oder doch wenigstens zu widerlegen. Osterfestberechnungen waren aber fast immer mit Weltalterberechnungen verbunden.⁸⁶ Insofern kommt dem Bericht des Matthaios von Edessa eine besondere Bedeutung zu. Allein der Umstand, daß die Berechnungen des Irion (Iron) dabei eine Rolle spielten, und eben dieser Irion (Iron) Christi Geburt ins Jahr 5500 setzte mußte unweigerlich ins Jahr 6500 (nach Offb. 20,4) als dem Beginn des Dramas der Endzeit führen. Nach der alexandrinischen Weltalterberechnung, deren Kenntnis unter der christlichen Bevölkerung im Fatimidenreich vorausgesetzt werden darf, käme das dann sehr nahe an die Zeit, in der der „verrückte“ Kalif al-Ḥākim befahl, die Grabeskirche abzureißen. Daß es in seinem (auch christlichen) Umfeld Menschen gab, die diese chronologischen Zusammenhänge kannten, kann man getrost vermuten.

Doch müssen derartige Überlegungen Spekulation bleiben. Es gilt festzuhalten, daß am Ende des 10. Jhs. in Byzanz bestimmte Endzeitängste feststellbar sind, daran ist angesichts des aktuellen Forschungsstandes kein Zweifel mehr möglich, auch wenn es sicher noch viele Jahre dauern wird, bis der letzte Byzantinist das begriffen hat. Ob diese akute Endzeiterwartung auch von den orientalischen Christen geteilt wurde, ist als reale Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Vielleicht vermögen weitere Forschungen in diese Richtung, Klarheit zu schaffen.

86 Stobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (wie Anm. 60).

„Hässliches Loch“ oder himmlisches Jerusalem?

Jüdische und christliche Vorstellungen vom „Neuen Tempel“ nach der Zerstörung der Grabeskirche 1009

ANNETTE WEBER

Nach den Berichten der französischen Chronisten des 11. Jahrhunderts, Adémar de Chabannes und Raoul Glaber, wurden Juden als Verbündete der Muslime als Mitverantwortliche der Grabeskirchenzerstörung durch den Fatimidenkalifen al-Ḥākim 1009 betrachtet, was ein Jahr später zu Pogromen in Frankreich geführt habe.¹ Auch wenn christliche wie jüdische Quellen zwischen 1007 und 1010 mehrfach von antijüdischen Ausschreitungen berichten, so ist doch deren ursächliche Verknüpfung mit der Grabeskirchenzerstörung umstritten und damit auch die Frage, ob das Zeitalter der antijüdischen Verfolgungen schon 1009/1010 begann und nicht erst mit dem Kreuzzugspogrom von 1096.² Unabhängig davon, ob die Quellen die Rekonstruktion eines gesicherten historischen Befundes erlauben, hat Richard Landes deutlich gemacht, dass sich die Angriffe gegen Juden im Kontext eschatologischer Erwartungshaltungen nach dem Jahr 1000 verstehen lassen und dass die Zerstörung der Grabeskirche durch al-Ḥākim offenbar mit der Zerstörung des Tempels durch den Antichrist gleichgesetzt und damit als Zeichen des bevorstehenden Weltendes gedeutet wurde.³ Dabei war die Grabeskirchenzerstörung nicht die erste Erfahrung muslimischer Gewalt gegen christliche Sakralbauten. Vielmehr dürften die Reaktionen gerade in Frankreich durch die kurz zuvor erfolgte Zerstörung von Santiago de Compostela im benachbarten Spanien im Jahre 997 in ihrer Heftigkeit noch gesteigert worden sein. Der maurische Machthaber Almansor hatte mit Santiago nicht nur eines der Hauptpilgerziele der Westkirche zerstört sondern darüber hinaus die christlichen Gefangenen auch noch gezwungen, die Kirchenglocken in seine Hauptstadt Cor-

1 Paul Bourgain with Richard Landes and Georges Pon (Hg.), *Ademari cabannensis opera omnia*, I: *Chronicon*, 3:47 (*Corpus christianorum*, *continuatio mediaevalis CXXIX*), Brepols, 1999, 166–167. John France (Hg.), *Rodulfi Glabri opera*, *Quinque libri historiarum* 3.24–25, Oxford 1989, 132–136. (zit. nach Richard Landes, *The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe*, in: Jeremy Cohen (Hg.), *From Witness to Witchcraft – Jews and Judaism in Medieval Thought*, Wolfenbüttel, 1997, 78–112, dort Anm. 81.

2 Landes, *Massacres* (s. Anm. 1), 78–112.

3 Landes, *Massacres* (s. Anm. 1), 96–98. Vgl. auch dazu den Beitrag von Johannes Heil in diesem Band.

doba zu schleifen. Damit war eines der wichtigsten Pilgerheiligtümer der westlichen Christenheit nicht nur physisch zerstört sondern buchstäblich zum Schweigen gebracht worden.⁴

Angesichts dieser Zerstörungen von 997 und 1009 verwundert es nicht, dass Kirchenzerstörungen im 11. Jahrhundert immer häufiger als Menetekel im Kontext apokalyptischer Erwartung wahrgenommen wurden, wie es z. B. die eschatologischen Homilien des englischen Bischofs Wulfstan belegen.⁵ Eine derartige Interpretation der Ereignisse durch die Quellen von Spanien bis England deutet darauf hin, dass um das Jahr 1000 Christen überall in Europa die Endzeit erwarteten und dass diese weit verbreiteten Erwartungen mit einer veränderten Wahrnehmung bestehender Sakralbauten einhergingen. Nach den Beobachtungen von Johannes Fried galt dies jedoch auch für den Neubau von Kirchen und deren Ausstattung, da sie von Klerikern als ‚Gutes Werk‘ bzw. Sühnezeichen in Erwartung des Jüngsten Gerichts propagiert wurden, weshalb Fried m. E. zu Recht gefragt hat, ob die Zunahme der kirchlichen Bautätigkeit seit dem 11. Jahrhundert nicht auch unter dem Aspekt der Auseinandersetzung mit eschatologischen Erwartungen betrachtet werden müsse.⁶ Entwickelte sich die neue Bauwut, die Kirchen als ‚himmlisches Jerusalem‘ immer höher, größer und schöner werden ließ, gewissermaßen auch aus Angst vor dem Zeilenende und der Furcht vor dem Jüngsten Gericht, bzw. aus dem Zwang, das nicht Eingetretene zur Rechtfertigungsgrundlage künftiger Erwartung machen zu müssen? Wenn ja, da dann muss die Entwicklung von Bauformen und vor allem der Bauplastik auch unter anderen semantischen Vorgaben als der künstlerischen Ästhetik betrachtet werden.

Angesichts dieser Perspektive stellte sich die Frage, welche Bauvorstellungen für eine derartig ideologisierte Architekturauffassung maßgeblich gewesen sein können. Die Tatsache, dass die Zerstörung der Grabeskirche mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem gleichgesetzt wurde, demjenigen Ort, an dem sich die Endzeiterwartungen konkretisierten, deutet darauf hin, dass die biblischen Berichte über den Bau des Salomonischen Tempels und dessen kostbare Ausstattung sowie die endzeitliche Tempelvision des Ezechiel mit ihren riesigen Dimensionen maßgebliche Bauimpulse vermittelt haben und von der damaligen Zeit quasi als Matrix verstanden worden sind. Dass man sich in Zeiten eschatologi-

4 David R. Blank, *Islam and the West in the Age of the Pilgrim*, in: Michael Frasseti (Hg.), *The Year 1000: Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, 2002, 258.

5 Nancy E. Atkinson und Dan. E. Burton, *Harrowing the Houses of the Holy: Images of Violation in Wulfstan's Homilies*, in: Michael Frasseti (Hg.), *The Year 1000: Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, 2002, 52.

6 Johannes Fried, *Awaiting the End of Time in the Turn of the Year 1000*, in: Richard Landes, Andrew Gow, David C. Van Meter (Hg.), *The Apocalyptic Year 1000 – Religious Expectations and Social Change 930–1050*, Oxford 2003, 18–19 und 23–24.

scher Erwartungen zur eigenen Selbstvergewisserung und Rechtfertigung erneut auf die Quellen bezog, erscheint naheliegend und würde das gesteigerte historische Interesse an Jerusalem und seinen Bauten als „lieux de mémoire“ erklären.

Die Vorstellung vom Tempel als Urmodell für Sakralarchitektur war jedoch nicht nur im christlichen sondern auch im islamischen Bereich verbreitet, wie der Felsendom und das Beispiel der 1013 vollendeten al-Ḥākim Moschee in Kairo zeigen. Angesichts der Grabeskirchenzerstörung und der Tatsache, dass sich ihr Zerstörer al-Ḥākim selbst eschatologisch als der Verborgene Imam, als „Mahdi“ betrachtete,⁷ erscheint der Zeitpunkt für den Auf- und Ausbau der gewaltigen Moschee in Kairo kaum zufällig. Durch ihre ungeheuren Dimensionen, ihren betonten Festungscharakter und ihre zwei massiven Minarette erscheint sie sowohl als neues Dominanz- und Siegeszeichen des fatimidischen Kalifen, aber auch als das neue Gotteshaus, das mit seinen vielen Toren auf Ezechiels endzeitliche Jerusalemvision verweist. Um den Anspruch al-Ḥākims als Führer der Gläubigen zu untermauern, trug die Moschee außen ursprünglich eine besondere Inschrift auf einer Marmorplakette mit dem Koranvers 28:5: „Und Wir wollen diejenigen, die im Lande abgeschwächt wurden, Gnade erweisen und aus ihnen Imame machen, zu den Erben machen.“⁸ Der Vers steht im Koran in der Mosesgeschichte, verweist aber durch die Terminologie [a’imma] nicht nur auf Moses sondern auch auf die späteren Imame als Führer ihres Volkes. Zugleich ist dies auch der Titel, den sich die Fatimidenherrscher selbst zugelegt hatten, so dass al-Ḥākim mit dem Moscheebau auch die rechtmäßige biblische Nachfolge beanspruchte.⁹ Jonathan M. Bloom hat zudem auf die durch al-Ḥākim verstärkte Rivalität zwischen kaiserlichem Kirchenzeremoniell in Byzanz und dem religiösen Zeremoniell der Fatimidenkalifen aufmerksam gemacht, so dass aus dieser Perspektive die Grabeskirchenzerstörung von 1009 dem byzantinischen Herrschaftszeremoniell auch den Ursprung seiner religiös-liturgischen Legitimation entzogen hätte.¹⁰

Dieses aus der Bibel abgeleitete Verständnis von Grabeskirche und Moschee deutet darauf hin, dass Christen und Muslime bei der Wahrnehmung ihrer Sakralbauten im 11. Jahrhundert erneut auf die alttestamentarischen Vorstellungen rekurrierten, wonach der Tempel mit seiner Liturgie nicht nur die religiöse Gemeinschaft konstituierte sondern auch den Herrscher legitimierte, weil dort

7 Landes, Massacres (s. Anm. 1), 97 mit Anm. 66.

8 http://www.al-quran.info/#&&sura=28&trans=de-amir_zaidan&show=both,quranuthmani&format=rows&ver=1.00. Zu den Inschriften auf Al Hakims Moschee in Kairo vgl. auch: Irene A. Bierman, *Writing Signs: The Fatimid Public Text*. Berkeley: University of California Press, 1998. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft1w100463/> vgl. Dazu bes. Das Kapitel: The Fatimid Public text and the Sign of Isma’ilism.

9 Jonathan M. Bloom, The Mosque of al-Hakim in Cairo, in: *Muqarnas* I (1983), 15–36, hier 18–19.

10 Bloom, Mosque (s. Anm. 9), 30–31.

der Ort der Gottesherrschaft war, die in der Endzeit wieder eintreten würde. Vor allem die Darstellung des Salomonischen Tempels im ersten Buch der Könige und seine Liturgie dienten als Matrix für religiöse und politische Legitimation. Demzufolge waren Nachfolgebauten wie Felsendom und Grabeskirche nicht nur Gebets- und liturgische Versammlungsorte, sondern garantierten durch ihre spezifische Bauform auch die ‚richtige‘ Weltanschauung und legitimierten darüber hinaus unter Berufung auf die Bibel irdische Herrscher als rechtmäßige Nachfolger des alttestamentarischen Bauherrn Salomo.¹¹

Während die Untersuchungen zur Bauikonologie von Felsendom und Grabeskirche immer zahlreicher werden, gibt es kaum Forschungen dazu, wie mittelalterliche jüdische Gemeinden auf die Beanspruchung der alttestamentarischen Tempelvorstellung durch Christen und Muslime angesichts der sich verstärkenden Endzeiterwartungen im 11. Jahrhundert reagiert haben und wie sich dies kulturell ausgewirkt hat. Der vorliegende Beitrag vertritt die These, dass jüdische Diasporagemeinden, insbesondere in den SHuM-Städten Speyer, Worms und Mainz, darauf aufmerksam reagiert und zur eigenen Legitimation und Abgrenzung auf eine neue Bibelexegese rekurriert haben, die sich wiederum auf christliche wie jüdische Architekturvorstellungen auswirkte. Diese Überlegungen sollen am Beispiel der Wormser Synagoge sowie RaShYs Kommentar zur Tempelvision des Ezechiel exemplifiziert und in ihren Auswirkungen für den Speyerer Dom diskutiert werden.

Der bislang älteste erhaltene Nachweis einer aschkenasischen Synagoge in Europa stammt von 1034 und befindet sich heute wieder in Form der umfangreichen hebräischen Stifterinschrift an der Eingangswand der rekonstruierten Alten Synagoge zu Worms (Abb. 1). Der Bau von 1034 ist verloren, aber seine Inschriften wurden in den 140 Jahre später errichteten Neubau wieder eingefügt.¹² Die gelehrte, gereimte Inschrift mit vielen biblischen Zitaten weist die Eheleute Jakob ben David und seine Frau Rachel als die Stifter der Synagoge aus:¹³

„Gepriesen sei in Ewigkeit der, „das Flehen erhört“ (Zitat 1 Könige 8:30)

Der erfüllt hat mit Glauben das Herz „seines Knechtes“ (Zitat 1 Könige 8:30)

Des Herrn Jakob ben David, eines einsichtigen Mannes,

„Dass er Seinem großen Namen ein Haus baute“ (Zitat 1 Könige 8:17)

11 Paul von Naredi-Rainer, *Salomos Tempel und das Abendland: Monumentale Folgen historischer Irrtümer*, Köln 1994, 116–118; Gustav Kühnel, *Aachen, Byzanz und die Frühislamische Architektur im Heiligen Land*, in: B. Borkopp, B. Schellewald, L. Theis, *Studien zur Byzantinischen Kunstgeschichte, Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag*, Amsterdam 1995, 39–57.

12 Otto Böcher, *Die Alte Synagoge zu Worms*, Frankfurt/Main 1961, 26.

13 Übersetzung auf der Grundlage von Böcher, *Synagoge* (s. Anm. 12), 97–98, Inschrift I.

Und das seiner Gattin, der Frau Rachel, gezählt zu den Glücklichen;
 Zur Ehre und Freude Gottes verwandten sie ihr Vermögen,
 Und sie verschönten „das kleine Heiligtum“ mit
 Ausstattungsstücken, (Zitat Ezechiel 11:16)
 Und sie wurde vollendet im Monat Elul 794 n. d.
 Zeitrechnung. (= August/September 1034).
 Angenehmer war es dem Schöpfer als die Darbringung von Opfern.
 Sie verdienten sich einen „ewigen Namen“ und erwarben sich
 „Ein Denkmal und einen Namen“ und fröhlichen Jubel (Zitate Jesaja 56:5)
 „Besser als Söhne und Töchter“
 Sie sollen erinnert bleiben zum guten Angedenken,
 Und der Leser sei eingedenk „Amen“ zu antworten.“

Die getragenen Reime geben durch Zitate aus dem Tempelweihegebet König Salomos (1. Könige 8: 17 und 30) und den Begriff ‚Kleines Heiligtum‘ (hebr. מִקְדָּשׁ מִעוֹט, „miqdasch me’at“) aus Ezechiel zu erkennen, dass der Wormser Synagogenneubau von 1034 in der Nachfolge des Salomonischen Tempels in Jerusalem stand und mithin an ein verlorenes, aber für den jüdischen Glauben zentrales Monument erinnerte. Gleichzeitig impliziert der Begriff ‚Kleines Heiligtum‘ auch die rabbinischen Vorstellungen, wonach die Synagoge ein dem Tempel nachgeordnetes Heiligtum ist, d. h. ein Ort der Versammlung zur Toralesung und des Gebets, aber kein Kultort mit Opfergottesdienst.¹⁴ Der Tempelverweis und die gleichzeitig angedeutete Bitte um dessen baldigen Wiederaufbau („der das Flehen erhört“) der literarisch anspruchsvollen Stifterinschrift lassen auf eine traditionsbewusste Gemeinde von hoher rabbinischer Gelehrsamkeit schließen, die an ihren religiösen Überzeugungen auch angesichts der Tatsache festhielt, dass die Grabeskirche in Trümmern lag und die Christenheit deswegen in Aufruhr geraten war. Zugleich bringt die Inschrift einen fundamentalen Unterschied zwischen Juden- und Christentum im Umgang mit Monumenten zum Ausdruck, der sich in der Kreuzzugszeit weiter differenzierte.

Während 1009 die Christen nach der Zerstörung der Grabeskirche durch den Kalifen al-Ḥākim alles daran setzten, um den Wiederaufbau selbst unter muslimischer Herrschaft so schnell als möglich in die Wege zu leiten, galt für die Juden das Verbot der Nachbildung, das sogar das Tempelgerät mit einbezog, wie etwa

14 S. Fine, Did the Synagogue Replace the Temple, in: Bible Review 12,2 (1996) bes. Anm. 8, 13 und 14; H. Rosenau, Vision of the Temple, The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity, London 1979, 17. Den Respekt vor der rabbinischen Tradition bestätigt eine weitere, nur in Abschrift überlieferte Inschrift, die ebenfalls dem Synagogenstifter von 1034 zugeordnet wird und ausdrücklich von der Synagoge als Gebetsraum (hebr. Bet T’fila) spricht, vgl. Böcher, Synagoge (s. Anm. 12), 100, Nr. IV.



Abb. 1 Stifterinschrift für den Erstbau der Synagoge Worms, errichtet 1034,
Photo Stadtarchiv Worms

die Menora.¹⁵ Die Wiedererrichtung des Tempels wurde bereits wenige Jahre nach der Zerstörung im Jahre 70 mit eschatologischen Vorstellungen verbunden, die sich nach dem Scheitern des Bar Kochba-Aufstandes endgültig durchsetzten.¹⁶ Der Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufnahme seines Gottesdienstes werden daher nach rabbinischer Auffassung erst in messianischer Zeit erfolgen. Bis dahin fungiert die Synagoge als Ort der Zusammenkunft, des Gebetes und der Toralesung. Die Religionspraxis der jüdischen Gemeinschaft entwickelte sich somit aus dem Bewusstsein des Tempelverlustes und existiert in der Hoffnung seines Wiederaufbaus. Demzufolge haben Juden anders als Christen in Jerusalem kein zentrales Heiligtum. Auch die Klagemauer war und ist nur ein Gedenkort, der zwar Pilger anzieht, aber nicht als Ersatz für den Tempelkult fungiert. Die christliche Sorge um die Rekonstruktion der Grabeskirche war somit dem mittelalterlichen Judentum fremd.

Darüber hinaus kann man den Tempelverweis in der hebräischen Stifterinschrift von Worms aber auch so verstehen, dass die jüdische Gemeinde dem gesteigerten christlichen Selbstbewusstsein und zunehmenden religiösen Druck begegnete, indem sie eine besonders ausgeprägte Gelehrsamkeit und somit ein intellektuell reflektiertes Traditionsbewusstsein als Strategie der eigenen Selbstbehauptung entwickelte. Die erneute Auseinandersetzung mit Stiftszelt- und Tempel spielte dabei eine zentrale Rolle, und es scheint kaum zufällig, dass sich diese Betrachtungen liturgisch wie exegetisch in dem Maße intensivierten, in dem Muslime und Christen um den Besitz Jerusalems rangen und jüdische Gemeinden immer häufiger verfolgt wurden. Das Judentum entwickelte ab dem 11. Jahrhundert eine neuartige Bibelexegese, deren Argumente im 12. und 13. Jahrhun-

15 E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1954, Bd. 4, 71 mit den talmudischen Nachweisen in Anm. 3.

16 S. Fine, *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame 1997, 92–94.

dert auch dazu genutzt wurden, um sich der zunehmenden Bedrängung durch christliche Theologen zu erwehren. In diesem Kontext spielten die Auseinandersetzungen um die Tempellexegese eine besondere Rolle und hatten weitreichende Folgen für die abendländische Architekturvorstellung, unter anderem auch für den Synagogenbau.

Einer der frühesten und wichtigsten Exegeten der biblischen Tempeldarstellungen ist Rabbi Schlomo ben Jizchaki aus Troyes, kurz RaShY genannt (ca. 1040–1104). Er gilt als der überragende jüdische Bibelexeget des Mittelalters, dessen Kommentare noch heute zum religiösen Grundstudium gehören und festen Bestandteil der rabbinischen Bibel bilden.

Bevor RaShY als Rabbiner in seine Heimatstadt Troyes zurückkehrte, erhielt er wohl zwischen 1060–1070 seine Ausbildung in den rheinisch-jüdischen Gemeinden Worms und Mainz.¹⁷ Er hat also die Wormser Synagoge und die Stifterinschrift mit ihrem Tempelverweis sicherlich gekannt. Gleichzeitig muss er auch den von Bischof Burchard errichteten, 1018 geweihten frühromanischen Dom von Worms vor Augen gehabt haben. Ebenso wird er von der 1061 erfolgten Vollendung des unmittelbar benachbarten, ersten Speyerer Dombaus Kenntnis gehabt haben. Zu RaShYs Lebzeiten wurde außerdem 1084 eine neue jüdische Gemeinde in Speyer angesiedelt, deren Wirtschaftsleistung sehr wahrscheinlich auch dafür genutzt wurde, um den Dom zum größten Bauwerk seiner Zeit auszubauen.¹⁸ Mit diesem Dom scheint Kaiser Heinrich IV. den Anspruch als neuer Salomo augenfällig demonstriert haben zu wollen (s. u.), wobei darüber hinaus zu fragen wäre, ob er damit nicht einer evtl. dynastischen Tradition folgte. Hat der erste Salierkaiser Konrad II. mit dem ersten Dombau zu Speyer wirklich nur die Absicht verfolgt, eine würdige Familiengrablege zu schaffen, oder intendierte er mit dem Bau der neuen, größten Kirche der Christenheit vielleicht auch die Erneuerung des biblischen Tempels?¹⁹ Zeitgleich zu einer solchen, in jüdischen Augen ungeheuren Anmaßung erarbeitete RaShY als Rabbiner von Troyes eine neue, nüchterne, möglichst exakt am Wortsinn orientierte Stiftszelt- und Tempellexegese.²⁰ Anders als zeitgleiche christliche Theologen, die die Ermittlung des

17 Zu RaShYs Leben im Überblick vgl. gl. Avraham Grossman et alii, Rashi His Life, Biblical exegesis etc. in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 2007 (2), Bd. 17, 101–106.

18 Vgl. Diskussion im Text zu Anm. 60.

19 Zum Dom als Familiengrablege der Salier vgl. D. von Winterfeld, Der Dom Heinrichs IV. und sein Rang in europäischer Perspektive, in: B. Schneidmüller – S. Weinfurter (Hg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Heinrich IV. und Heinrich V., Darmstadt 2007, 371.

20 A. Grossman, The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible-Old Testament, The History of its Interpretation, Göttingen 2000, Bd. I/2, 321–371.

allegorischen Sinnes als Quintessenz der Exegese betrachteten, forderte er eine rational nachvollziehbare Betrachtung der Bibel und suchte nach der logischen Erklärung des Textes auf Basis einer philologisch und linguistisch möglichst exakten Wortanalyse. So folgte er etwa aus der Orientierung des von Ezechiel beschriebenen, endzeitlichen Tempels nach den vier Himmelsrichtungen die Symmetrie der Gesamtanlage, da alle Vorhöfe ganz und gar gleichmäßig auf den Tempel ausgerichtet seien. Diese Symmetrie kommentiert RaShY zu Ezechiel 40:9 mit den Worten „und dies ist eine Zierde“ (hebr. וְדָבָר נִי הוּא זֶה). Er definierte somit die Symmetrie als die dem Tempel eigentümliche, ästhetische Auszeichnung, die gerade seiner Vollkommenheit Ausdruck verleihe.²¹ Die nach dem Wortsinn rekonstruierbare Bauphysik der Tempelvision erscheint somit der Symmetrie als Vorstellung von Ordnung und Schönheit kongruent. Damit bildet das Vertrauen in die rationale Erklärbarkeit der Bibel auch die Grundlage für die Einsicht in das Wesen von göttlicher Schönheit.

Diese Schönheit bleibt jedoch nicht abstrakt, sondern RaShY erläutert Bau und Ausstattung des Tempels bis in die kleinsten Details hinein sachlich anschaulich, indem er zeitgenössische Handwerkstechniken, Baumaterialien und Architekturformen zum Vergleich heranzieht und bei ihrer Diskussion vor der Verwendung altfranzösischer bzw. mittelhochdeutscher Fachtermini nicht zurückscheut. So beschreibt er die Aufgänge zu den dreigeschossigen Annexräumen des Tempels in *Ezechiel* 41:7 als Treppenspindeln, wie sie in zeitgleichen Bauten als *viz* oder *wendelstein* zu finden seien.²² Um der bestmöglichen Verständlichkeit willen gibt er außerdem an, dass *viz* der umgangssprachlich (d.h. in Troyes) gebräuchliche Fachterminus sei, während der Begriff *wendelstein* aus der Sprache des Aschkenas (d.h. der deutschsprachigen Juden) stamme.²³ Damit noch nicht genug, verwendete RaShY auch noch Skizzen, um seine Vorstellungen Kollegen zu erläutern. So heißt es in einem Brief auf Anfrage der Rabbiner von Auxerre:

„In Bezug auf das, was ich bereits über die Seitenräume auf der Nordseite (des Tempels, Ez. 41:10) geschrieben habe und auf euer Nichtverstehen, wo sie im Westen angesetzt haben und wie weit sie nach Osten reichten und wo sie auf der Innenseite saßen und wie weit sie nach außen vorragten, kann ich nichts weiter sagen als das was

21 A. J. Levy, *Rashis Commentary on Ezekiel 40–48*, Edited on the Basis of Eleven Manuscripts, Philadelphia 1931, 68, Z. 2.

22 M. Cohen (Hg.), *Miqra'ot Gedolot HaKeter*, Sefer Jehesqel, Jerusalem 2000, 277 (hebr.).

23 Erika Timms Beobachtungen zufolge handelt es sich bei diesen fremdsprachlichen Glossen um authentische Begriffe und nicht um spätere Einschübe, vgl. dazu E. Timm, Zur Frage der Echtheit von Raschis jiddischen Glossen, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 197 (1985) 66–68 und 6.2.13, 75f.

bereits im Kommentar steht. Aber ich werde euch einen Plan zeichnen und zusenden.“²⁴

Tatsächlich sind über ein Jahrtausend hinweg mehrere Skizzen überliefert worden, die sich mit einiger Sicherheit RaShYs Bibelkommentaren zuweisen lassen. Dazu gehört der schematische Strukturplan der Tempelvision Ezechiels, der die symmetrische Anlage verdeutlicht, vermutlich ein schematischer Tempelgrundriss und eine Darstellung der Menora.²⁵ Derartige Strukturpläne gehören nachweisbar ab dem frühen Mittelalter zum festen Bestandteil der hebräischen Kommentarliteratur zu Stiftszelt und Tempel und wurden nicht nur von den Zeitgenossen RaShYs diskutiert, sondern auch von nachfolgenden Gelehrten wie etwa Maimonides benutzt.²⁶

Die neuen Vorstellungen RaShYs wurden über seine Schüler tradiert und innerjüdisch debattiert, blieben aber nicht auf diese Kreise beschränkt, sondern gelangten auch christlichen Theologen zur Kenntnis. Auch wenn das Ausmaß der christlichen RaShY-Rezeption noch immer Gegenstand der Debatte ist, so scheint doch inzwischen gesichert, dass seine Bibelexegese bereits ab dem späteren 12. Jahrhundert besonders den Augustiner Chorherren von St. Victor in Paris zugänglich gewesen sein muss, die auch seine Tempelvorstellungen diskutierten und wahrscheinlich auch seine Strukturpläne verwendeten.²⁷ Für sie bedeutete

-
- 24 Der hebräische Text ist publiziert bei I. Elfenbein, *Teshuvot Rashi*, New York 1943, 4–5, Nr. 9. Wortlaut nach Cohen, *Miqraot* (s. Anm. 22), 321; Übersetzung d. Verf.
 - 25 T. Metzger, *Exegese de Rashi et iconographie biblique juive medievale*, in: G. Dahan (Hg.): *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris 2003, 203–224. G. Sed Rajna, *Some further Data on Rashi's Diagrams to his Commentary on the Bible*, in: *Jewish Studies Quarterly I* (1993–1994) 150; zu RaShYs Verwendung von Skizzen und Plänen vgl. auch: C. Delano Smith – M. I. Gruber, *Rashi's Legacy: Maps of the Holy Land*, in: *The Map Collector* 1992, 30–36; M. I. Gruber, *Light on Rashi's Diagrams from the Asher Library of Spertus College of Judaica*, in: *The Solomon Goldman Lectures VI*, The Spertus College of Judaica Press, Chicago 1993, 73–85; Ders., *The Sources of Rashi's Cartography* in: N. Simms (Hg.), *Letters and Texts of Jewish History*, Hamilton/New Zealand 1993, 61–67; Ders., *Notes on the Diagrams in Rashi's Commentary to the Book of Kings*, in: *Studies in Bibliography and Booklore 19* (1994) 29–41.
 - 26 R. Wischnitzer, *Maimonides' drawings of the Temple*, in: *Journal of Jewish Art 1* (1974) 16–27. B. Narkiss, *A Scheme of the Sanctuary from the Time of Herod the Great*, in: *Journal of Jewish Art 1* (1974) 6–15.
 - 27 B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952, 83–195; R. Berndt, *Les interpretations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque de André de St. Victor*, in: *Recherches Augustiniennes 24* (1989) 199–240, Ders., *L'influence de Rashi sur l'exegèse d'André de Saint-Victor*, in: Z. A. Steinfeld (Hg.), *Rashi Studies*, Tel Aviv 1993, VII–XIV; Ders., *The School of St. Victor in Paris*, in: M. Sæbø (Hg.),

RaShYs neuartige Auslegung nach dem einfachen Wortsinn eine gewaltige methodische und inhaltliche Herausforderung, denn nie zuvor war es einem biblischen Exegeten gelungen, durch genaue Wortbetrachtung den Tempel so plastisch und quasi planbar vor Augen zu führen und damit zugleich die Hierarchie der christlichen Auslegungsmethodik vom einfachen zum allegorischen Sinn in Frage zu stellen. Die mittelalterliche Theologie, für welche die Tempelvision Ezechiels zu den schwierigsten Aufgaben der Bibelexegese überhaupt gehörte, folgte mehrheitlich noch Hieronymus und Gregor d. Gr., die gerade unter Verweis auf die Frage der Aufgänge zu den dreigeschossigen Annexräumen des Tempels in Ezechiel 41:7 argumentiert hatten, dass der Text der Tempelvision nur ‚spiritualiter‘, also allegorisch zu verstehen sei und damit nur Christen zugänglich. Daher sei diese Vision das Sinnbild der *civitas christiana*, mithin der vollkommenen christlichen Gemeinschaft und zugleich der künftigen himmlischen Idealstadt.²⁸

Hebrew Bible-Old Testament: The History of Its Interpretation, Göttingen 2000, Bd. I/2, 467–495, bes. Abschnitt 5.3 Reception of Jewish Exegesis, 488; M. A. Signer, Andreas de Sancto Victore – Expositio in Ezechielem, Turnhout 1991 (CCCM LIII/E), XXI–XXXII; Ders., From Theory to Practice: The De doctrina christiani and the Exegesis of Andrew of St. Victor, in: E. D. English (Hg.), Reading and Wisdom. The De doctrina christiani of Augustine in the Middle Ages, ed. Notre Dame Conferences in Medieval Studies VI, Notre Dame – London 1995, 84–98. P. von Naredi-Rainer, Between Vatable and Villalpando: Aspects of the Postmedieval Reception of the Temple in Christian Art in: The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, in: *Journal of Jewish Art* 23/24 (1997–1998) 219–220, postuliert den Einfluss mittelalterlich-jüdischen Exegeten wie Raschi und Maimonides auf christliche Vorstellungen, ohne ihn jedoch konkret zu belegen. Gilbert Dahan geht im 12. Jahrhundert von einer sehr eingeschränkten Auseinandersetzung mit RaShY aus und sieht diese sich erst im 13. Jahrhundert entwickeln, vgl. G. Dahan, Un dossier de textes de Rashi autour de la controverse de 1240, in: Z. A. Steinfeld (Hg.) Rashi Studies, Tel Aviv 1993, XV–XIX; Ders., La connaissance de l'exegese juive par les chretiens du XII au XIV siecle in: G. Dahan – G. Nahon (Hg.): Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen age, Paris 2003, 343–359; Ders., Les traductions latines des Thibaud de Sézanne in: G. Dahan (Hg.), Le Brûlement du Talmud à Paris 1242–1244, Paris 1999, 95–120. Zur Auseinandersetzung Richard von St. Victors mit RaShYs Tempelvorstellung nach Ezechiel vgl. A. Weber, „und dies ist eine Zierde“ – Raschis Kommentar zur Tempelvision Ezechiels und seine exegetische Nachfolge, in: D. Krochmalnik – H. Liss – R. Reichman (Hg.), Raschi und sein Erbe, Heidelberg 2007, 163–184.

- 28 Hieronymus, Commentatorium in Hiezechielem Libri XIV, in: F. Glorie (Hg.), S. Hieronymi Presbyteri Opera, Turnhout 1971 (CC SL LXXV), 594. Vgl. dazu auch T. A. Busink: Der Tempel von Jerusalem von Salomon bis Herodes, Leiden 1980, Bd. 2, 751–758. Gregor d. Gr.: „Notandum est, quod non dicitur super quem erat aedificium, sed quasi aedificium ut videlicet ostenderetur, quod non de corporalis, sed

Zu den ersten, die sich mit RaShYs Tempelvorstellungen auseinandersetzten, gehören offenbar Andrew (ca. 1110–1175) und Richard von St. Victor (ca. 1110–1173), denn beide verfassten einen Ezechielkommentar und haben auf dessen Wortexegese Bezug genommen.²⁹ Ihre Auseinandersetzung mit hebräischer Überlieferung gestaltete sich offenbar so intensiv, dass Richard Andrew wegen der allzu auffälligen und intensiven Nutzung der hebräischen Kommentarliteratur den Vorwurf des *„judaizare“* machte, was als eine Verfehlung des exegetischen Zieles zu verstehen war und damit als Häresievorwurf.³⁰ In seinem Prolog zu *In visionem Ezechielis*, dessen Text sich ausschließlich mit der Vision des Thronwagens und des Tempels beschäftigt, begründet Richard die Notwendigkeit der neuen, am Wortsinn orientierte Interpretationsmethode gegenüber der traditionellen, allegorischen Exegese damit, dass Ezechiels Visionen entgegen der Behauptung der Kirchenväter auch rational zu verstehen seien. Er rechtfertigt schließlich die neue Methode damit, dass sie erst die Tempelvision als Metapher christlicher *civitas* erkläre, womit er sich wiederum in die Tradition einordnet.³¹ Darüber hinaus lässt sich nachweisen, dass sowohl Richard wie Andrew von St. Victor in ihren Ezechielkommentaren RaShYs Worterklärungen aufgegriffen haben. So erläutert Richard von St. Victor die Aufgänge zu den Annexräumen des Tempels in Ezechiel 41:7 ebenfalls in Bezug auf die zeitgenössische Baupraxis und beschreibt sie als Treppentürme mit sog. Spindeltreppen, wie sie an prominenten zeitgenössischen Bauten vorkämen, ohne allerdings RaShY als Quelle anzugeben.³² Andrew von St. Victor nimmt diese Interpretationsidee nochmals auf und folgt RaShYs Erläuterung von der Steinsäule, um die sich die Stufen

de spiritualis civitatis aedificio cuncta dicerentur.“ „Et ipsa est civitas, scilicet sancta Ecclesia.“ Zit. nach H. Rosenau, *The Ideal City: Its Architectural Evolution*, London 1983 (3), 27.

- 29 W. Cahn, *Architecture and Exegesis: Richard of St. Victor's Ezekiel Commentary and Its Illustrations*, in: *The Art Bulletin* 76 (1994) 67–69. Rajna, *Data* (s. Anm. 25) 153–155. Zur Andrew von St. Victor vgl. die Angaben in Anm. 25. Zur Auseinandersetzung Richard von St. Victor's mit RaShYs Tempelvorstellung zu Ezechiel vgl. auch Weber, *Zierde* (s. Anm. 27) 163–184.
- 30 Zu Richards Vorwurf an Andrew, indem er dessen Interpretation zu Emmanuel (Jesaja 7:X14) als „Judaeorum sententia“ anprangert vgl. J. P. Migne, *Ricardi a Sancto Victore Opera Omnia*, in: *PL* 196, De Emmanuele, col. 607, vgl. auch Signer, *Andreas* (s. Anm. 27) XXXII.
- 31 Migne, in: *PL* 196 (s. Anm. 30), *In visionem Ezechielis*, Prologus col. 527f., zur Tempelvision: Caput primum col. 534: „Eudem sane locum per suburbana, et vulgi locum designat congrue satis, utpote metaphoram servans, qui in descriptionis suae initium visum aedificium civitati comparaverat.“
- 32 Migne, in: *PL* 196 (s. Anm. 30) col. 584: „Huiusmodi viam gradibus ascendentem, et se in gyrum flectentem videmus quotidie in ascensionibus turrium, vel eiusmodi sublimium aedificiorum.“

emporwinden, fast im Wortlaut, wobei er das von RaShY gebrauchte altfranzösische Wort *viz* durch den lateinischen Terminus *vitis* ersetzt.³³

Nach Walther Cahn ist Richard von St. Victor einer der ersten mittelalterlichen Exegeten mit einem ausgeprägten Interesse an der Entwicklung zeitgenössischer Bauformen in der Umbruchphase von der Spätromanik zur Frühgotik. Das bestätigen nicht nur die Architekturzeichnungen in seinem Kommentar sondern auch seine von Vinzenz von Beauvais überlieferten Bemerkungen zum Bauhandwerk.³⁴ Seinen knapp vierzig Pergamentblätter umfassenden Kommentar erläutern dreizehn Architekturzeichnungen. Im wohl aus Paris stammenden Exemplar der badischen Landesbibliothek Karlsruhe aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts wurden die Diagramme in den sorgfältig geplanten Text an den jeweils ausgesparten Stellen eingefügt und farblich differenziert ausgeführt, um die strukturelle Aufteilung zu verdeutlichen.³⁵ Vier Diagramme sind allein der Gesamtdisposition der Tempelanlage gewidmet und betonen durch die Spiegelsymmetrie deren Vollkommenheit. Drei Grundrisse, ein Aufriss und ein Querschnitt sowie ein Diagramm mit der Berechnung der Steigung sind den Toranlagen gewidmet, von denen Richard von St. Victor eine exemplarisch diskutiert und als zinnenbekrönten, mehrstöckigern Quaderbau mit säulengestützte Rundbogenarkaden in Anlehnung an zeitgenössische, romanische Palastarchitektur rekonstruiert. Nur ein Grundriss ist dem Tempelgebäude selbst gewidmet, wobei dessen aufwendig konstruierte Annexräume gleichfalls nur angedeutet sind. Zum Schluss folgen ein Querschnitt des Tempelnebengebäudes und die Altardarstellungen. Darüber hinaus enthalten einige Manuskripte auch das Diagramm der Landverteilung an die zwölf Stämme zu Ezechiel 48, das sich identisch in RaShYs Kommentar findet.³⁶ Die genau konstruierten, teilweise maßstabsgerechten

33 „Lata quaedam et immense quantitatis columna quam plateam vocat erat in qua ordinates oblique in modum vitis gradibus ab inferioribus usque ad extrema templa ascende-
batur.“ Zitiert nach Signer, Andreas (s. Anm. 27) 169, Z. 49–51.

34 Cahn, *Architecture* (s. Anm. 29). Zu den von Vincenz von Beauvais überlieferten Bemerkungen Richards zur Klassifizierung der Baugewerke siehe: V. de Beauvais, *Speculum doctrinale*, ed. von den Benediktinern von St. Waast in Arras, Douai 1624, col. 1101. zit in: L. Pressouyre (Bearb.) – V. Mortet – Paul Deschamps, *Recueil des textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Age XI–XIII siècles*, Paris 1995 (3), 658, Anm. 3, nach der Ausgabe von Paris 1929, Vol. II, 22.

35 W. Cahn, *Architectural Draftsmanship in Twelfth Century Paris: The Illustrations of Richard of Saint Victor's Commentary on Ezekiel's Temple Vision*, in *Gesta* XV (1976) 248; A. Holder, *Die Handschriften der Grossherzoglichen Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe V, Die Reichenauer Handschriften*, Leipzig 1906, I, 489–491, Cod. Perg. 214, fol. 50r–85r.

36 Vgl. Rajna, *Data* (s. Anm. 25), 155–157.

Architekturzeichnungen des Karlsruher Manuskriptes scheinen nach dem aus der Abtei von St. Victor in Paris überlieferten Exemplar, das wohl noch zu Lebzeiten Richards entstand, durchgepaust worden zu sein, was auf die Verwendung von Schablonen, mithin auf genaue Vorplanung, bzw. bereits intendierte Vervielfältigung hin deutet.

Nach Walter Cahn bedeuten Richard von St. Victors Zeichnungen gerade wegen ihrer Sachgerechtigkeit eine für die abendländische Architekturgeschichte bahnbrechende Neuerung, denn sie stellen den ersten Versuch dar, ein bis dahin lediglich allegorisch verstandenes Gebäude als logische, gewissermaßen nachbaubare Konstruktion zu präsentieren.³⁷ Darüber hinaus hat Richards Tempelexegese eine bis heute anhaltende Diskussion über die Vorstellung von architektonischer Vollkommenheit in Gang gesetzt, denn nahezu alle abendländischen Entwürfe von Idealstädten bis hin zu moderner urbanistischer Planung sowie die Monumentalanlagen frühneuzeitlicher Palast- und Klosteranlagen gehen letztlich auf den Versuch zurück, den Tempel als logisch verständliche, gewissermaßen nachbaubare Konstruktion zu präsentieren, die sich durch die besondere Betonung der Achsialsymmetrie ausgehend von einem Kerngebäude auszeichnet.³⁸ RaShYs neuartige Tempelexegese hat also durch ihre Logik und rationales Verständnis von Schönheit als vollkommene Symmetrie christlichen Architekturvorstellungen wichtige Impulse vermittelt, was auch Nikolaus von Lyra (ca. 1270–1349) in seiner *postilla litteralis super totam Bibliam* insoweit anerkannte, als er sich immer wieder auf dessen Exegese bezog, so dass ihm die nachfolgenden christlichen Exegeten den höhnischen Titel „RaShYs Affe“ verpassten. Bei seinen Diagrammen wie bei der Interpretation der Tempelvision Ezechiels hat er sich entweder direkt auf Raschis Exegese und Zeichnungen oder auf dessen Schüler Rabbi Joseph Kara bezogen, allerdings ohne an diesen Stellen einen von beiden namentlich zu nennen.³⁹

Die christlich-jüdischen Auseinandersetzungen um das richtige Verständnis der biblischen Tempeldarstellungen wurden jedoch nicht nur mittels gelehrter theologischer Abhandlungen ausgetragen sondern konnten auch Gegenstand des christlich-jüdischen Streitgesprächs werden. Während des Mittelalters wurden immer wieder öffentliche Zwangsdisputationen in der Hoffnung inszeniert, das Eingeständnis jüdischer Unterlegenheit zu erzwingen, was die Anerkennung der

37 Cahn, Draftsmanship (s. Anm. 35) 247–254, 247f.; Ders., Architecture (s. Anm. 29) 66f.

38 Naredi-Rainer, Tempel (s. Anm. 11) vgl. Kapitel Rekonstruktion und Innovation, 155–234.

39 M. A. Signer, Vision and History: Nicholas of Lyra on the Prophet Ezechiel, in: P. D. W. Krey – L. Smith (Hg.), Nicholas of Lyra: the Four Senses of Scripture, Leiden 2000, 154.

christlichen Glaubens als einzig wahren unweigerlich nach sich gezogen hätte. Um diesen erzwungenen Disputationen besser begegnen zu können, begannen jüdische Gelehrte für ihre Gemeinden ab dem 12. Jahrhundert Handbücher zusammen zu stellen, die die kontrovers interpretierten Stellen aus den fünf Bücher Moses, aber vereinzelt auch aus Evangelien und Epistel aufführten und Richtlinien für die Argumentation vorgaben.⁴⁰ Die noch erhaltenen Werke wie *Milchamot ha-Schem*, *Milchemet Mizwa* und das *Sefer Josef ha-Meqanné* zeigen, dass man sich dem christlichen Druck keineswegs beugte sondern selbstbewusst und ohne Scheu vor Polemik zu diskutieren gedachte, wobei man mit deutlichen Worten auf die zahlreichen logischen Ungereimtheiten der Gegenseite hinwies, die einen rational begründeten Glaubenswechsel unmöglich machten. Dabei muss die Frage vorerst noch offen bleiben, ob die Berichte dieser Handbücher tatsächlich so wie niedergeschrieben zur Nutzung in der Disputation gedacht waren, oder ob es sich dabei nicht auch um Exempla handelte, die als Grundlage innerjüdischer Selbstvergewisserung dienten.

Dass rabbinische Autoritäten nicht nur geistlichen Widersachern selbstbewusst gegenüber getreten sein sollen, sondern auch ihrem politischen Oberherrn, dem Kaiser, zeigt der Streit zwischen Kaiser und Rabbiner um den Dom von Speyer als wahren Nachfolgebau des Tempels. So berichtet das wohl in einer rheinischen Gemeinde gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstandene *Sefer Nizzachon ha-Jaschan* (im folgenden *Nizzachon jaschan* genannt) unter Art. 41 zur Stelle aus dem 2. Buch Moses 40:35:

„Und Moses konnte nicht in die Stiftshütte hineingehen, weil die Wolke darauf ruhte und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllte“ über einen Streit zwischen einem Rabbi Kalonymus und einem Kaiser Heinrich um die Kathedrale von Speyer:⁴¹

„Der böse König Heinrich rief einst Rabbi Kalonymus von Speyer zu sich, nachdem er die hässliche Kirche (hebr. תְּהוֹם „tehom“ = Abgrund, Loch, zugleich Allusion an hebr. טְמֵאָה „tum’a“ = Unreinheit) von Speyer vollendet hatte.⁴² Der König fragte ihn: Weshalb ist der Tempel (Salomos) soviel großartiger als dies[e Kirche], so dass viele Bücher darüber verfasst wurden? Der Rabbi antwortete: Mein Herr, wenn Du

40 R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge 2004, 1–22.

41 Bibelzitat nach R. Knittel et al. (Hg.), *Das Alte Testament hebräisch-deutsch*, Stuttgart 1974 (16); Übersetzung des hebräischen Zitates auf der Grundlage von D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Northvale 1979, Nr. 41, 68f. (engl. Text) und 28f. (hebr. Text).

42 Ich danke meinem Kollegen Daniel Krochmalnik, Professor für Philosophie und Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, mich auf die doppelte Wortbedeutung hingewiesen zu haben.

schwörst, dass Du mir nichts antun wirst, dann will ich es Dir erklären. Der König antwortete: Du kannst Dich auf meinen königlichen Treueeid berufen, dass Dir kein Leid geschehen wird.

Also antwortete ihm der Rabbi Kalonymus: Selbst wenn Du das Geld, das Du bereits ausgegeben hast, um all das Gold und Silber vermehren würdest, was Dir noch in Deinem Schatz verbleibt, so würde es doch nicht ausreichen, um genügend Arbeiter und Handwerker anzuwerben, die das Werk planen und durchführen könnten, denn es steht geschrieben (1 Könige 5:29): „Und Salomo hatte 70.000 Lastträger und 80.000 in den Steinbrüchen in den Bergen.“ Die Chronik ergänzt (2 Chron. 2:1): „und 3600 Aufseher über sie“. Darüber hinaus arbeiteten sie acht Jahre, um den Tempel zu errichten, was Du für diese Kirche nicht getan hast. Und schau, was geschrieben steht für die Zeit, als Salomo den Tempel vollendet hatte (1 Könige 8:11): „und es konnten die Priester nicht zum Dienst hinzutreten wegen der Wolke, denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn.“ Im vorliegenden Fall aber, würde selbst einer, der einen mit Auswurf und Unflat beladenen Esel durch die Kirche führte, unbeschadet davon kommen. Der König antwortete: hätte ich nicht geschworen, so hätte ich Dich enthaupten lassen!⁴³

In der christlichen wie in der jüdischen Kunstgeschichte hat diese Quelle, die als eine der wenigen mittelalterliche Bauvorstellungen diskutiert, wegen ihres umstrittenen Alters bislang keine Rolle gespielt. Hans Erich Kubach und Heinz Wagner, die Bearbeiter der dreibändigen Publikation zum Speyerer Dom erwähnen den Streit zwar, sehen ihn aber unter Verweis auf die alte Ausgabe der *Germania Judaica* als historisch irrelevant an.⁴⁴ Die Autoren der *Germania Judaica* von 1934 folgten wiederum Epstein, der dieses Streitgespräch nur aus dem jüngeren *Sefer Nizzachon* des Rabbi Jomtov Lipmann Mühlhausen aus dem 15. Jahrhundert kannte und es schon aufgrund der späten Überlieferung als fiktiv bezeichnete. Außerdem verwies er darauf, dass es sich dabei um eine Neufassung, bzw. Variante einer in der Chronik des Achima'az von Oria (*Megillat Achima'az*) überlieferten Legende handele.⁴⁵ Nach dieser süditalienischen, 1054 verfassten Chronik hatte der Ende des 9. Jahrhunderts regierende byzantinische Kaiser Basileos I. Rabbi Schephatia ben Amitai von Oria aufgefordert, die Hagia Sophia wegen ihres ungeheuren architektonischen Aufwandes als neuen Tempel Salomos anzuerkennen, was dieser mit ähnlichen Argumenten wie Rabbi Kalo-

43 Berger, Debate (s. Anm. 41), 32–37; s. a. A. Weber, Ein Streit zwischen Kaiser Heinrich und Rabbi Kalonymus um den neu errichteten Dom zu Speyer, in: *Trumah* 14 (2004) 167–183.

44 H. E. Kubach – W. Haas, *Kunstdenkmäler von Rheinland-Pfalz*, Bd. 5: Der Dom zu Speyer – 3 Bde., München 1972, Textbd. – Zeittafel 27 unter der Jahreszahl 1075.

45 I. Elbogen – A. Freimann – H. Tykocinsky (Hg.), *Germania Judaica Bd. 1*, 1934 (Nachdruck Tübingen 1963) 327, Anm. 21.

nymos ablehnte.⁴⁶ Auch David Berger, der Bearbeiter des *Nizzachon jaschan*, ist der Meinung, dass das Streitgespräch zwischen Kaiser und Rabbi Kalonymus nicht notwendig auch so stattgefunden haben müsse, sondern lediglich einen Argumentationstopos darstellen könne.⁴⁷ Michael Przybilski konnte aber inzwischen deutlich machen, dass diese Schrift spätestens Ende des 13. Jahrhunderts entstanden sein muss und wohl als eine Art Handbuch zur Disputationsvorbereitung gedient hat.⁴⁸

Auch wenn diese aus dem 9. bzw. 11. Jahrhundert überlieferten Streitgespräche zwischen Rabbiner und Kaiser vielleicht nicht historisch sind sondern vielmehr Argumentationstopoi der interreligiösen Auseinandersetzung darstellen, so können sie doch authentische historische Vorstellungen spiegeln, denn aus jüdischer Sicht erlaubte eine solche Argumentation, den im Mittelalter immer wieder erhobenen Anspruch der christlichen Kirche auf die wahre Tempelnachfolge unter Verweis auf biblische Authentizität wirkungsvoll zurückzuweisen. Somit ist zu fragen, ob nicht beide Quellen, die *Megillat Achima'az* wie das *Nizzachon jaschan*, Aufschluss über die damaligen mit der Hagia Sophia bzw. den Dom zu Speyer assoziierten Vorstellungen zu geben vermögen.

Für den Umstand, dass der Streit um die Bedeutung des Speyerer Doms tatsächlich als polemisches Argumentationsbeispiel in Betracht gezogen worden sein kann, spricht, dass sich diese Legende nur im *Nizzachon jaschan*, aber nicht in dem wenig älteren, in Sens verfassten *Sefer Joseph ha-Meqanné* findet, von dem das *Nizzachon jaschan* sonst vieles übernimmt.⁴⁹ Offenbar interessierte diese Argumentation, die aus dem Ursprungsland der Kalonymiden Italien stammte, speziell die jüdischen Gemeinden im Rheinland und gelangte deshalb in das *Nizzachon jaschan*. Darüber hinaus lassen sich die Bau- und Personenangaben der *Megillat Achima'az* wie des *Nizzachon jaschan* historisch einordnen und verweisen tatsächlich jeweils auf Herrscher, die in innenpolitische religiöse Auseinandersetzungen verwickelt waren und zugleich ein besonders hohes herrscherliches Selbstverständnis besaßen. So war Basileos I. (867–886) ein byzantinischer Kaiser, der die Juden im ganzen Reich verfolgen ließ und zur Konversion zwang, da er den christlichen Glauben exklusiv durchsetzen wollte. Als sicht-

46 Vgl. dazu auch S. Krauss, Studien zur jüdisch-byzantinischen Geschichte, Wien 1914, 105; sowie Meyer Waxman, A History of Jewish Literature, New York 1960, Bd. 1, 425f.

47 Berger, Debate (s. Anm. 41), engl. Teil, 256f.

48 M. Przybilski, Zwei Beispiele antichristlicher Polemik in Spätantike und Mittelalter: ‚Tol'dot Jeschu‘ und ‚Nizzachon Jaschan‘, in: E. Brugger – B. Wiedl (Hg.): Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck – Wien – Bozen 2007, 253–268.

49 Berger, Debate (s. Anm. 41), engl. Teil, 33.

bares Zeichen seines christlichen Dominanzanspruches ließ er in Konstantinopel die aus dem sechsten Jahrhundert stammende Hagia Sophia erneuern, deren Dimensionen den aus der Bibel überlieferten Tempelproportionen folgten und die somit auch architektonisch den Anspruch auf legitime Nachfolge des Salomonischen Tempels erhob.⁵⁰ Rabbi Schephatia ben Amitai von Oria, einer der bedeutendsten frühen liturgischen Dichter, war tatsächlich Zeuge dieser Judenverfolgungen und verhandelte mit dem Kaiser über deren Milderung bzw. Aufhebung.⁵¹

Für die zeitliche Einordnung der Speyerer Disputation ergeben sich zwei mögliche historische Konstellationen während der Dombauzeit: Der Erstbau der Speyrer Kathedrale wurde von Kaiser Heinrich III. entscheidend vorangetrieben, weshalb man ihn und den Dichter Kalonymus ben Mosche als Kontrahenten angenommen hat.⁵² Bei dem genannten Rabbi Kalonymus dürfte man jedoch eher Rabbi Kalonymus ben Isaak d. Ä. (1096–1128/29) im Blick gehabt haben, den Vater des berühmten Gelehrten Samuel he-Hassid, der zu einem Zeitpunkt in Speyer wirkte, als Kaiser Heinrich IV. den gerade vollendeten Dom so aufwendig ausbauen ließ, dass bereits christliche, zeitgenössische Quellen diesen Bau über alle Monumente der Vergangenheit und damit implizit selbst über den Tempel stellten.⁵³ Der Vergleich der kurzen Tempelbauzeit mit der langen Bauzeit des Speyerer Doms kann sich sowohl auf Heinrich III. beziehen, der die Vollendung des Doms nach fast 40jähriger Bauzeit nicht mehr erlebte, aber auch auf Heinrich IV., denn obgleich der Umbau des Ostchores nach neueren Untersuchungen in relativ kurzer Zeit zwischen 1082 und 1090 vollendet wurde, waren 1106 noch immer nicht alle Kapellen geweiht.⁵⁴ Die angemerkte hohe Anzahl der Werkleute deutet eher auf Kaiser Heinrich IV., denn nach zeitgenössischen Quellen holte er um des architektonischen Aufwandes willen sogar fremde Werkleute, weil sie in der Lage waren einen so anspruchsvollen Bau zu vollenden.⁵⁵ Zugleich

50 G. Scheja, Hagia Sophia und Templum Salomonis, in: *Istanbuler Mitteilungen* 12 (1962) 44–58, hier 48 und 54f.

51 The Jewish Encyclopedia Jerusalem 1971, Bd. 14, col. 1380.

52 M. Wiener, Geschichte der Juden in der Stadt und Diözese Speyer, in: *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 12 (1863) 162f.

53 G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Darmstadt 1985, 237. „quod ille a fundo fundatum usque mira mole et sculptili opere complevit, ut hoc opus super omnia regum antiquorum opera laude et admiratione dignum sit.“ Zit. nach Kubach – Haas, Kunstdenkmäler (s. Anm. 44), Textbd. 34, Nr. 77.

54 Kubach – Haas, Kunstdenkmäler (s. Anm. 44), Textbd. 34, Nr. 77.

55 Kubach – Haas, Kunstdenkmäler (s. Anm. 44), Textbd. 32: Imperator vero famosum illud ac laboriosum opus Spirensis monasterii habebat in manibus, omnes sapientes et industrios architectos, fabros et cementarios aliosque opifices regnis sui, vel etiam de aliis regnis in opere ipso habens, aurum et argentum et pecuniam multam sumptusque

könnte er sich damit sogar bewusst in die Nachfolge Salomos gestellt haben, da dieser Hiram von Tyrus und seinen Leuten den Tempelbau anvertraute, weil unter den Israeliten derartige Werkleute fehlten (vgl. 1 Könige, 5).

Wenn man den aus dem Streitgespräch des *Nizzachon jaschan* hervorgehenden kaiserlichen Anspruch, mit dem Speyerer Dom die Tempelnachfolge angetreten zu haben, als historisch möglich akzeptiert, kann er ein Schlüssel zum Verständnis des ungewöhnlichen Bauablaufes wie auch der architektonischen Neuerungen sein. Mit dem hastig voran getriebenem Ausbau des Speyerer Doms, der in seinem Umfang einem Neubau gleichkam, schwebte Kaiser Heinrich IV. augenscheinlich die Erstellung des neuen Tempels vor, der an Größe und Pracht schon bestehende Nachfolgebauten wie die Hagia Sophia und den Felsendom wohl übertreffen können sollte. Um dieses ehrgeizige Ziel zu erreichen, war die Anwendung neuer Architekturformen und eines besonderen Bauschmucks erforderlich. Dazu gehörte eine neue Mauertechnik aus sorgfältig gehauenen großen Quadersteinen, die höher und weiter zu bauen erlaubte als bisher, und eine Durchlichtung des Raumes mittels zahlreicher Fenster hoch oben im Obergaden, die eine neue Wölbungstechnik voraussetzte. Nicht umsonst erwähnen die zeitgenössischen Quellen als Besonderheit nicht nur die zahlreichen erfahrenen, auch ausländischen Bauleute, die offenkundig neues zu vollbringen vermochten, sondern explizit auch die „kundige Anordnung der Fenster“, die eine ganz neue Lichtgestaltung des Innenraums ermöglichte.⁵⁶

Angesichts solcher Neuerung und architektonischer Kühnheit scheint es denkbar, dass Kaiser Heinrich IV. geglaubt haben könnte, zu Recht den Titel eines neuen Salomos für den mit soviel Ehrgeiz und Aufwand ausgebauten Dom von Speyer reklamieren zu können. Ein solcher Aufwand wäre für Heinrich IV. insofern verständlich, als sich er wohl auch deswegen dem erneuten Ausbau des Speyerer Domes so intensiv widmete,⁵⁷ um nach seiner Auseinandersetzung mit Papst Gregor VII. und Canossa seinen Anspruch als christlicher Herrscher politisch und religiös neu zu manifestieren. Der um- und ausgebaute Speyerer Dom würde dem durch das Streitgespräch suggerierten Anspruch als legitimer ‚neuer Salomo‘ architektonisch Rechnung tragen. Folgt man diesen Überlegungen, dann würde das *Nizzachon jaschan* einmal mehr die historische Einschätzung bestäti-

infinitos annis singulis expendebat. Aus: Herbordi vita Ottonis Babengergensis, MGH SS XX, p. 765.

56 Kubach – Haas, Kunstdenkmäler (s. Anm. 44), Textbd. 30 zum Jahr 1097. Vgl. zur ausführlichen Diskussion der Architekturentwicklung nach den Quellen auch Weber, Streit (s. Anm. 43), 175–178.

57 Zu Heinrichs IV. Interesse am Dombau von Speyer vgl. Winterfeld, Dom (s. Anm. 19) 371–395, der anhand der Quellen nochmals die Bedeutung gerade dieses Salierkaisers für den Bau hervorhebt.

gen, dass sich gerade dieser Kaiser nach wie vor als der Herr der Christenheit betrachtete, auch angesichts der vom Papst ausgerufenen Kreuzzüge, die ein neues Zeitalter im Abendland einleiten sollten.⁵⁸

Ein weiterer Datierungshinweis für die Entstehungsumstände des Streitgespräches ergibt sich durch die urkundlich gesicherte Neuansiedlung der Speyerer Gemeinde 1084. Um den so ehrgeizigen Ausbau des Speyrer Doms zu ermöglichen, waren offenbar auch Finanzierungsmaßnahmen in bis dahin unbekanntem Ausmaß notwendig und so erscheint es nur folgerichtig, dass der damals bauführende Bischof Rüdiger Huozman kurz nach Baubeginn 1081/1082 eine neue jüdische Gemeinde in Speyer in unmittelbarer Nachbarschaft des Domes auf einem eigens von ihm erworbenen Areal ansiedelte und mit zahlreichen Privilegien ausstattete, wozu ausdrücklich auch der freie Wechsel-, Gold- und Warenhandel gehörte.⁵⁹ Bereits 1090 erhielt diese Gemeinde ein weiteres, umfassendes Privileg, diesmal durch Kaiser Heinrich IV. selbst. Das Privileg garantiert den namentlich genannten und damit wohl als Gemeindevorsteher fungierenden Judas ben Kalonymus, David ben Meschullam und Moses ben Guthiel auf Bitten Rüdiger Huozmans mitsamt Familien und allem Anhang im ganzen Reich den urkundlich abgesicherten Schutz, sichert ihnen Handels- und Zollfreiheit sowie außerdem weitreichenden Schutz vor christlichen Übergriffen zu.⁶⁰ Diese beiden ausführlichen Urkunden legen nahe, dass die jüdische Wirtschaftstätigkeit nicht allein zur Bestandsicherung des damals noch kleinen Ortsfleckens Speyer gedacht war, sondern dass der Ausbau der Stadt zugunsten des Dombaus gefördert werden sollte. Dieser weitere, mögliche Zeitbezug des Streitgespräches im *Nizzachon jaschan* erlaubt es, die drastische Rede des Rabbi Kalonymus, wenn auch nicht als historisches Faktum, so doch als Beleg für die Bedeutsamkeit der Tempelvorstellung in christlich-jüdischen Auseinandersetzungen des 11. Jahrhunderts zu verstehen und würde auch plausibel erklären können, warum ein Rabbiner zu diesem Zeitpunkt über Finanzierung, Bauorganisation und Bauzeit der Speyerer Kathedrale genauestens informiert sein konnte und damit über ungewöhnlich gute Kenntnis eines christlichen Monumentes verfügte.

58 S. Weinfurter, Die Salier und ihr Dom zu Speyer, in: Ders. (Hg.), Die Salier und das Reich, Herrschaftslegitimation und Königsautorität im Wandel, Sigmaringen 1992, Bd. 1, 74–92. Zum besonderen kaiserlichen Anspruch, der sich am Dom manifestierte sollte, gehörte auch, dass das ganze Gebäude einen kaiserlich-purpurfarbenen Anstrich erhielt.

59 Geschichte der Juden in Speyer, in: *Beiträge zur Speyerer Stadtgeschichte* 6 (1981) 10–12 mit dem wörtlich wiedergegebenen Inhalt der abschriftlich überlieferten Urkunde.

60 Elbogen – Freimann – Tykocinsky, *Germania Judaica* (s. Anm. 45) 328–330, vgl. auch Geschichte der Juden in Speyer (s. Anm. 59) 12f.

Wurde die neue jüdische Gemeinde jedoch nur um der Baufinanzierung willen neu angesiedelt? Die Urkunde Rüdiger Huozmans redet davon, dass dies ‚zur Ehre des Ortes‘ geschehen sei, um die Stadt in ihrem Ansehen zu heben. Diese außergewöhnliche Formulierung⁶¹ kann sich auf o.g. Intention beziehen oder eine Floskel sein, aber im Kontext des Dombaus vielleicht auch noch auf eine andere, religiöse Ebene verweisen. Als Nachkommen des Volkes der Bibel waren die Juden zugleich Zeugen und Garanten von deren Tradition und bildeten dadurch auch die gleichsam authentische Gefolgschaft desjenigen, der sich als neuer Salomo verstand. Eine solche ideelle Verbindung von Kaiser und Juden würde mehr als nur ein prekäres Schutzverhältnis implizieren und die Frage nach weiteren, möglichen Gründen für die Revitalisierung biblischer Vorstellungen in dieser Zeit stellen. Diese Frage kann der vorliegende Beitrag nur stellen aber nicht beantworten.

Die Kaiserurkunde von 1090 und das Eingreifen des Bischofs sicherte den Speyerer Juden 1096 während der Katastrophe des ersten Kreuzzuges das Überleben, aber in Worms und Mainz kam es zu furchtbaren Massakern. Deshalb muss den Juden der SHuM-Gemeinden des 12. und 13. Jahrhunderts der mit dem Dombau vertretene kaiserliche Anspruch wohl überdimensioniert erschienen sein, was die Vehemenz erklären würde, mit der das *Nizzachon jaschan* das kaiserliche und damit christliche Ansinnen zurückweist, dass eine Kirche aufgrund ihres baulichen Aufwandes und schierer Größe bedeutsamer als der Salomonische Tempel sein könne.

In der Entstehungszeit des *Nizzachon vetus* gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfügte zumindest die jüdische Gemeinde von Worms bereits über ein weiteres Dokument, das eine selbstbewusste Abgrenzung gegen derartige kaiserliche Tempelansprüche darstellte. Den originalgetreu rekonstruierten Hauptraum (Abb. 2) der 1174/1175 entstandenen zweiten Wormser Synagoge stützen zwei ungewöhnlich monumentale Säulen, die aufwendige, mit Palmetten verzierten spätromanische Kapitelle besaßen, die zu den besten Werken der Wormser Dombauhütte gerechnet werden und im Dom zu Fritzlar eine weitere stilistische Parallele besitzen.⁶² Die Kämpferplatte über dem Kapitell (Abb. 3) der östlichen Säule trägt die ebenfalls gesichert rekonstruierbare Inschrift, die durch ihre Punktierung zugleich als Chronogramm fungiert:⁶³

61 Ich danke für diesen Hinweis meinem Kollegen Johannes Heil, Professor des Ignatz-Bubis-Stiftungslehrstuhls für Geschichte Religion und Kultur des Judentums an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

62 R. Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin 1927, 157 und Böcher, *Synagoge* (s. Anm. 12) 40–44.

63 Übersetzung von Böcher, *Synagoge* (s. Anm. 12) 101f., Inschrift VI.

„Den Perlenschmuck der beiden Säulen	(1. Könige 7:41)
Verfertigte er, ohne „lässige Hände	(Ecclesiastes 10:18)
auch die kugeligen Knäufe	(1. Könige 7:41f)
an denen er auch die Lampen aufhängte	(1. Könige 7:49).“

Der Zahlenwert der hebräischen Buchstaben ergibt das Jahr 4935 nach dem jüdischen Kalender, was den Jahren 1174/1175 der christlichen Zeitrechnung entspricht und damit den Neubau der Synagoge datiert.⁶⁴ Auch diese Inschrift besteht aus vielen Bibelzitaten, die mehrheitlich wiederum auf den Baubericht des Salomonischen Tempels im 1. Buch der Könige hinweisen und sich zudem eindeutig auf die beiden ehernen Tempelsäulen Jachin und Boaz beziehen. Damit stellen sie auch diesen Synagogenneubau von 1174/1175 in Worms in die Nachfolge des Salomonischen Tempels. Dies geschieht jedoch diesmal nicht nur durch eine gelehrte Inschrift, die ursprünglich der besseren Lesbarkeit wegen durch



Abb. 2 Inneres der Alten Synagoge Worms, errichtet 1174/1175, Aufnahme vor 1938, Photo Stadtarchiv Worms

64 Das Datum wurde ursprünglich durch eine weitere, nur in Abschrift erhaltene Inschrift bestätigt, die beim Eintreten in die Synagoge zu sehen gewesen sein muss. Vgl. Böcher, Synagoge (s. Anm. 12) 100f., Inschrift V. Eine dritte Inschrift, die unmittelbar neben der Heiligen Lade angebracht war, nannte den gleichen Stifter nochmals. Vgl. Böcher, Synagoge (s. Anm. 12) 99, Inschrift III.



Abb. 3 Kapitell des Ostpfeilers der Alten Synagoge Worms;
die Inschrift verweist auf den Salomonischen Tempel;
der Zahlenwert der punktierten Buchstaben ergibt das Baudatum,
Photo Stadtarchiv Worms

rote Farbe zusätzlich hervorgehoben war, sondern außerdem auch durch die beiden Säulen und ihre aufwendig skulptierten Kapitelle, deren Schmuck nach Otto Böcher vielleicht auf das in der Bibel beschriebene Granatapfel- und Gitterwerk der Tempelsäulen verweist und somit auch die Vorstellungen der jüdischen Auftraggeber berücksichtigen kann.⁶⁵ Nach mittelalterlicher Vorstellung genügte ein solcher Strukturverweis, um das gesamte Gebäude in Bezug zum Tempel zu setzen.⁶⁶

Die beiden Synagogensäulen fungieren also als semantische Bedeutungsträger, wenngleich sie in der Längsachse des Raumes ästhetisch so ungeschickt plat-

65 Vgl. Böcher, Synagoge (s. Anm. 12) hier 43.

66 Rosenau, Vision (s. Anm. 14) 83.

ziert scheinen, dass sie den Blick auf die Heilige Lade an der Ostwand verstellen. Richard Krautheimer hat diese für Sakralräume unübliche Säulenpositionierung mit der Übernahme eines Bautypus aus der christlichen Profanarchitektur erklärt, einer These, der in modifizierter Form noch Simon Paulus in seinem Buch über mittelalterliche Synagogen folgt.⁶⁷ Wie schon Hannelore Künzl aufgezeigt hat, ist jedoch die Positionierung der Säulen liturgisch bedingt, denn sie zeichnen den Ort des Lesepultes für die Torarolle aus, das in der Raummitte zwischen den beiden Säulen steht.⁶⁸ Sie definieren damit einen Raum, bei dem es nicht um das Betrachten einer priesterlichen Altarhandlung wie in der Kirche sondern um die Teilnahme an der gemeinsamen Toralesung geht, d. h. um das Hören und Verstehen von Text. Aus dem gleichen Grund waren auch die individuellen Betpulte (in mittelalterlichen Synagogen gab es keine Bänke) ursprünglich konzentrisch um das Lesepult angeordnet. Krautheimers Beobachtung „Ein Stehen im Mittelpunkt wird unmöglich“⁶⁹ umschreibt exakt die Funktion des zweischiffigen Synagogenraumes, in dem nicht das Betrachten der Heiligen Lade, sondern die Toralesung im Mittelpunkt stehen sollte. Da es sich um die älteste nachweisbare Synagoge dieses Typus handelt, scheint die Wormser jüdische Gemeinde Standort und Proportionierung der Säulen und deren Kapitellikonographie sowie Raumhöhe und Platzierung der ursprünglich hoch angesetzten Fenster selbst festgelegt zu haben und nicht die wohl mit der Bauausführung beauftragten christlichen Handwerker, da diese ja mit der Liturgie nicht vertraut waren.⁷⁰ Darüber hinaus erscheinen die beiden Wormser Synagogensäulen angesichts der Tatsache, dass zeitgleich in der christlichen Kirchenarchitektur eine durch die Kreuzfahrer ausgelöste ‚Tempelsäulenmanie‘ einsetzte, kaum zufällig sondern als bewusst gewähltes Bauzitat, das auf die Beanspruchung der alttestamentarischen Tempelüberlieferung durch die Kirche reagierte. Die beiden ehernen Säulen des Salomonischen Tempels, die man sich auch gedreht oder geknotet vorstellte,

67 Krautheimer, Synagogen (s. Anm. 62) 100–103. Vgl. dazu auch S. Paulus, Das zweischiffige Anlageschema. Typologie und Verbreitung, in: Ders., Die Architektur der Synagoge im Mittelalter – Überlieferung und Bestand, Petersberg 2007, 557–575, der die These Krautheimers von der ausschließlichen Ableitung aus dem Profanbau modifiziert, aber dessen Grundgedanken, dass es sich nur um eine Architekturfrage handle, weiter vertritt. Unberücksichtigt bleiben bei dieser rein architekturtypologischen Ableitung jegliche Überlegungen zum liturgischen Zusammenhang und zur Wahrnehmung der Synagogen in mittelalterlichen hebräischen Texten wie etwa Piyyutim und Responsen.

68 H. Künzl, Der Synagogenbau im Mittelalter, in W. Schwarz (Hg.), Architektur der Synagoge, München 1988, 61–88.

69 Krautheimer, Synagogen (s. Anm. 62) 102.

70 Zur Diskussion der Identität der Bauleute vgl. Böcher, Synagogen (s. Anm. 12) 28–30.

tauchten in Stein an zahlreichen Kirchenfassaden des 12. und 13. Jahrhunderts als Würdezeichen und Hoheitsträger auf, wie etwa im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts an der einstigen Eingangshalle des Würzburger Doms.⁷¹

Indem die jüdische Gemeinde Worms mit den Hauptstützen ihrer Synagoge auf diese gerade damals wieder aktuellen Hoheitszeichen des Salomonischen Tempels verwies, reagierte sie zugleich auf die Architekturdiskussion, die sich aus der theologischen Auseinandersetzung um die Tempelvorstellung seit dem 11. Jahrhundert entwickelt hatte. Dies wiederum zeigt, dass jüdische Gemeinden die kulturellen und ästhetischen Entwicklungen der christlichen Mehrheitsgesellschaft höchst aufmerksam verfolgt haben müssen und auf die geistigen Herausforderungen mit immer wieder neuen Selbstbehauptungsstrategien reagierten, die vom Bewusstsein einer ungebrochenen Verständnistradition der Bibel ausgingen. Dieses Selbstverständnis ermöglichte es, in Worms einen ganz neuen Synagogenbautypus errichten zu lassen, dessen Architekturmetaphorik zugleich von jüdischen Gemeinden in ganz Aschkenas verstanden wurde. In der Nachfolge von Worms erscheint das Zwei-Säulenmotiv in weiteren mittelalterlichen Metropolitan-Synagogen wie Wien, Prag, Buda(pest) und Krakau.⁷² Durch diese beiden Säulen in der Mittelachse stellte sich die Synagoge als das *miqdasch me'at* dar, das kleine Heiligtum in der Tempelnachfolge, das laut Ezechiel Kap. 11 für die Diaspora bestimmt ist, aber in der Erwartung der Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels existiert.

71 Rosenau, Vision (s. Anm. 14) 34, Abb. 18.

72 Zu den Neufunden in Budapest vgl. Dr. Andreas Vegh (Historical Museum Budapest): The Archaeology of the Medieval Jewish Community of Buda (Ofen) and Recent Excavations, Konferenzbeitrag anlässlich der Internationalen Konferenz Archäologie des Judentums in Mitteleuropa von der Spätantike bis in die Neuzeit, veranstaltet 28./29. November 2011 vom Archäologischen Museum Brandenburg in Brandenburg/Havel.

Ein Rundgang durch das Architektur-Modell der Grabeskirche

KARL SCHMITT-KORTE

Zu den kostbarsten Mitbringseln früherer Reisender von der Pilgerfahrt nach Jerusalem gehörten Architektur-Modelle der Grabeskirche (Abb. 1). Eines dieser Kleinode soll hier anhand eines virtuellen Rundganges näher beschrieben werden.



Abb. 1 Gesamtansicht des Modells von vorne (Südosten),
wobei der Turm die Hauptkuppel überragt. Turmhöhe 25 cm, Bodenplatte 43 × 51 cm.
Der Maßstab beträgt 1:175 (ca. 1700 n. Ch., Privatbesitz)
(Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

Das Werkstück besteht aus rötlichem Holz mit aufwendigen Perlmutt-Verzierungen und Rändern aus Bein. Es gibt die Innen- und Außenarchitektur des ehrwürdigen Gebäudes in minutiösen Einzelheiten wieder und kann – einer Puppenstube ähnlich – auseinander genommen werden. An der Außenseite finden

sich mehrere Türen, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind und nur dazu dienen, Einblick in das Innere zu gewähren. Die Kuppeln und sämtliche Deckplatten lassen sich abheben. Die Grabeskirche, die von den Orthodoxen zutreffender als „Auferstehungskirche“ (Anastasis) bezeichnet wird, ist allseits von Baulichkeiten des griechischen Patriarchats regelrecht umklammert, so dass für die Pilger nur ein einziger Zugang besteht, nämlich auf der Südseite.

Auf der Außenseite trägt das Modell mehrere Beschriftungen und Symbole sowie reichhaltige florale Ornamente, z.B. Granatäpfel, Blumen, Blattranken und Girlanden, alles in Perlmutter eingelegt. Die Deckplatten zeigen – um die Kuppel über dem Hochaltar herum angeordnet – die vier Himmelsrichtungen OCCIDENS (Westen), ORIENS (Osten, mit dem Monogramm MAR für Maria), SEPTENTRIO (Norden, mit einer Sonne) und MERIDIES (Süden, mit einem Halbmond).

Die auffälligste Verzierung findet sich an der Front des Glockenturmes. Sie besteht aus den drei Buchstaben IHS, darüber ein Kreuz und darunter die drei Kreuzesnägel, umgeben von einer flammenden Aureole: das wohlbekannte Wappen des Jesuitenordens. Hierbei bedeuten die drei Buchstaben den Anfang des



Abb. 2 Rückansicht (von Norden). Vorne rechts die Kapelle der Lateiner (großer Block), links das Gefängnis Christi (kleiner Block)
(Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

Namens Jesus auf Griechisch: Iota, Eta und Sigma, wobei letzteres in Form eines lateinischen S erscheint. Die Buchstaben werden auch als „Jesus Hominum Salvator“ gedeutet.

Über der Kapelle der Lateiner (Abb. 2) ist das Symbol der Franziskaner eingelegt: zwei gekreuzte Arme (mit Palmzweigen), darüber ein lateinisches Kreuz. Der vordere Arm ist unbekleidet (Christus), der hintere zeigt das waffelartige Muster einer Kutte (Franziskus). Beider Hände sind durchbohrt (Abb. 3). Der Legende zufolge erschien Christus 1224 dem Hl. Franziskus und prägte dem Ordensgründer seine Wunden (Stigmata) auf den Körper, woran das Wappen erinnern soll.

Der Grund für das gleichzeitige Auftreten dieser beiden Ordenszeichen auf dem Modell bleibt vorerst ungeklärt.

An zahlreichen Stellen des Modells finden sich winzige Klötzchen aus Bein oder Eingravierungen in Perlmutterplättchen, die Nummern tragen, z. T. recht verborgen und kaum einsehbar. Die höchste Zahl, die in dem Modell gefunden werden konnte, beträgt 40; einige Zahlen konnten bisher noch nicht lokalisiert werden oder fehlen ganz. Offensichtlich gehörte zu dem Kunstwerk eine Beschreibung, die jedoch verloren ist, sie soll demnächst durch Vergleichsstudien rekonstruiert werden. Im Nachfolgenden sind die jeweils vorhandenen Num-



Abb. 3 Die Abdeckung über der Kapelle der Lateiner mit dem Wappen des Franziskaner-Ordens
(Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

mern in eckigen Klammern aufgeführt. So trägt der Glockenturm die Ziffer [2], am Vorhof bzw. am Eingangsportal ist die Ziffer [1] durch eine Fehlstelle verloren gegangen.

Den Vorhof (Parvis) ziert im Modell ein großes Jerusalem-Kreuz, jenes Symbol der Kreuzfahrerzeit, das aus fünf Tatzenkreuzen (Abb. 4) zusammengesetzt ist. Neben dem Eingangsportal befindet sich links der Glockenturm (Campanile), rechts die Frankenkapelle, auch Schmerzenskapelle genannt.

Der Glockenturm wurde dem Bauwerk 1167 von den Kreuzfahrern hinzugefügt, er ist im Modell abnehmbar und gibt den Blick auf Innenräume in der 1. Etage frei, die heute zum Bereich des Patriarchats gehören. Der Oberrand des Glockenturmes wurde ohne Verzierung belassen, er besaß möglicherweise vor dem einen Aufsatz als Abschluss.

Die komplexe Baugeschichte der Grabeskirche wurde bereits an anderer Stelle in diesem Band ausführlicher behandelt, hier seien nur summarisch die wichtigsten Phasen aufgeführt:



Abb. 4 Der Vorhof mit dem Jerusalem-Kreuz und dem Eingangsportal (Südfassade).
Rechts davon der Anbau der Frankenkapelle (mit spitzem Kuppelaufsatz)
(Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

- 335 Bau der großen Basilika und Rotunde durch Konstantin d.Gr. über den Resten des Heiligen Grabes
- 614 Während des Perser-Einfalls starke Beschädigung, danach teilweiser Wiederaufbau durch den Patriarchen Modestus
- 1009 Fast völlige Zerstörung auf Befehl des Fatimidenkalifen al-Ḥākim.
- 1036 Teilweise Wiederherstellung durch die Byzantiner.
- 1160 Nach durchgreifender Umgestaltung seitens der Kreuzfahrer Neueinweihung unter König Amalrich. Der damalige Umbau blieb bis heute für das Aussehen bestimmend.
- 1555 Neubau der Grabkapelle (Ädikula) durch den lateinischen Kustos Bonifatius von Ragusa.
- 1810 Nach dem Brand Wiederaufbau unter der Leitung des griechischen Architekten Nikolaos Komnenos. Ersatz der oben offenen, konischen Kuppel durch eine geschlossene Konstruktion mit einer geschwungenen Wölbung.
- 2000 Konsolidierung und Renovierung für das Jubiläumsjahr, ohne wesentliche Veränderungen.

Infolge mehrfacher Umgestaltung sowie zahlreicher Einbauten im Laufe der Zeit und auch bedingt durch verschiedene Wechsel in den Besitzverhältnissen wirkt die Grabeskirche in ihrer Gesamtstruktur auf den heutigen Besucher eher verwirrend. Im Prinzip hat der Hauptteil einen dreistufigen Aufbau. Zuunterst liegen die Reste des eigentlichen Felsengrabes Christi, darüber erhebt sich die marmorne Grabkapelle (sog. Ädikula) und über dem Ganzen, auf mächtigen Säulen und Pilastern ruhend, die große Kuppel (Rotunde).

Wenn man die Grabeskirche durch das teilweise vermauerte Hauptportal betritt, sieht man vor sich den Salbstein [5], eine große Kalksteinplatte, auf welcher der Überlieferung nach die Salbung des Leichnams Christi erfolgte. Er ist heute, besonders bei orthodoxen Pilgern, ein Ort hoher Verehrung. Rechts führt eine Treppe zu der Empore mit dem Kalvarienberg, der später noch beschrieben werden soll. Unter dieser Empore befanden sich bis 1808 die Gräber der lateinischen Könige von Jerusalem, Gottfried von Bouillon und Balduin, sowie das symbolische Grab von König Melchisedech aus der Zeit Abrahams. Damit wurde eine Verbindung zur ältesten Geschichte der Heiligen Stadt hergestellt.

Der Besucher wendet sich nun nach links und betritt den Raum unter der großen Kuppel (Abb. 5 und 8), wo sich das Heilige Grab befindet. Die Ädikula ist in dem Modell als Ganzes (Abb. 6) herausnehmbar, die Deckplatte kann ebenfalls gelöst werden. Zum Vorschein kommt sodann der Vorraum (Engelskapelle) mit einer winzigen Tür. Hier findet sich der Stein [16], auf dem der Engel saß, als er die drei Frauen mit der Frage empfing „Quem queritis?“ (Wen sucht ihr?). Nun betritt man die enge Grabkammer [17] (Abb. 7), sie ist zweigeteilt, rechts die große Marmorplatte, die die Grablege Christi bedeckt und links der enge



Abb. 5 Die oben offene Hauptkuppel in ihrer konischen Form vor dem Brand von 1808. Das Bild gibt eine Vorstellung von den überaus reichen Perlmutt-Verzierungen des Modells (Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

Andachtsbereich für die Pilger. Die Grabkammer, die etwa 2×2 m misst und dadurch nur für 5–6 Gläubige Platz bietet, ist in dem Modell so fein gearbeitet, dass nicht einmal ein Stück Würfelzucker hineinpasst.

Nach Verlassen des Grabes wenden sich nur wenige Besucher nach rechts zu einer Treppe [9], die auf die Empore der Armenier führt, von wo aus man den besten Blick auf die Ädikula hat. Von hier aus gelangt man zu Räumlichkeiten [10–12], die heute dem normalen Besucher nicht zugänglich sind.

Der übliche Pilgerstrom strebt nach dem Verlassen des Heiligen Grabes geradeaus zum feierlichen Hochaltar der Griechen (Katholiken) [19–20] mit dem Sitz des Patriarchen, der von hier aus die Messe leitet. Die besondere Atmosphäre dieses Raumes und anderer Teile der Grabeskirche wurden von dem englischen Zeichner David Roberts in einer Serie berühmter Lithographien (1839) stimmungsvoll eingefangen. Der Hochaltar gehört erst seit dem Brand von 1808 den Griechen. Ihnen war es damals gelungen, von den Türken die Erlaubnis zum Wiederaufbau zu erwirken, da die westliche Welt in die Wirren der napoleonischen Kriege verstrickt war und sich mit einem so entfernten Ereignis wie dem Brand der Grabeskirche nicht befassen konnte.

Am Zugang zum Hochaltar – direkt gegenüber der Grabkapelle – befindet sich ein Stein, der als „Nabel der Welt“ bezeichnet wird. Über dem Hochaltar



Abb. 6 Die herausgenommene Ädikula (Grabkapelle) mit dem laternenartigen Aufsatz, einem Rauchabzug bei der Zeremonie des Heiligen Feuers zum Osterfest (Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

erhebt sich die zweite, kleinere Kuppel der Grabeskirche. Sie kann im Modell abgehoben werden und gibt sodann den Blick auf den Altarbereich von oben her frei.

Diese beiden Kuppeln, die Rotunde über dem Grab und die Kuppel über dem Hochaltar, sind zusammen mit dem Glockenturm maßgeblich für den äußeren Gesamteindruck des Bauwerkes. Selbst die Feuertreppe zum Besteigen der kleineren Kuppel ist im Modell durch winzige Perlmuttereinlagen [ohne Nr.] dargestellt.

Die Erinnerung an die Grabeskirche als Folge der Kreuzzüge wurde Anfang des 17. Jahrhunderts wieder verstärkt in das Bewusstsein der frommen Welt gerückt, als Fra Bernardino Amico ein Werk mit einer Darstellung sämtlicher heiligen Stätten in Palästina verfasste. Als Leiter der „Custodia Terrae Sanctae“ stellte er es sich zur Aufgabe, die wichtigsten Baulichkeiten zu dokumentieren. Zeichnungen, Grundrisse, Längs- und Querschnitte, Skizzen mit Detailansichten



Abb. 7 Blick in das Heilige Grab. Rechts die Marmorplatte über der Grablege, links bleibt Platz für 5–6 Gläubige. Davor die Engelskapelle (Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

der Geburts- und Grabeskirche, der Himmelfahrtskapelle sowie der traditionellen Gräber von Rachel und der Hl. Maria füllen sein Werk, das 1620 in Florenz mit Stichen des später berühmt gewordenen Franzosen Jacques Caillot erschien¹.

Es wird bisweilen angenommen, das Werk Amicos sei als Ausgangspunkt, d. h. als Vorlage für die Herstellung der Modelle anzusehen. Dies kann kaum der Fall sein, denn seine Zeichnungen im Stil der damaligen Zeit waren bei weitem nicht detailliert genug, um danach solch kompliziert verschachtelte Strukturen anzufertigen. Diese Arbeit setzt neben einem hervorragenden räumlichen Vorstellungsvermögen, gepaart mit hohem handwerklichen Können und unglaublicher Geduld, eine direkte Nähe zum Original voraus. Es besteht wohl allgemeine Übereinstimmung, dass das Atelier, in dem diese Modelle hergestellt wurden, unter Leitung der Franziskaner stand, wobei noch offen bleibt, ob es in Jerusalem oder Bethlehem angesiedelt war. Es ist durchaus vorstellbar, dass

1 B. Amico, *Trattato delle Pianta & Immagini de Sacri Edifizi*, Florenz 1620.

Amico dieses kunstgewerbliche Metier persönlich angeregt oder zumindest durch sein Werk inspiriert hat.

Seit Amico sind zahlreiche Arbeiten über die Grabeskirche verfaßt worden, besonders im Zuge jener Orientsehnsucht, durch die sich das 19. und 20. Jahrhundert auszeichnet. Die moderne Bauforschung beginnt mit der detaillierten Arbeit aus der Feder des Engländers Robert Willis (1849);² die neuesten Gesamtdarstellungen dieses größten gemeinsamen Heiligtums der Christenheit verdanken wir Martin Biddle³ und Jürgen Krüger.⁴

All diese Publikationen dienen als nützliche Bindeglieder zum Studium dieses Modells, da die Grabeskirche seit den Kreuzzügen immer wieder irgendwelche baulichen Veränderungen erfuhr, wenngleich diese meist untergeordneter Natur waren. Als größere Eingriffe sind die Errichtung des Glockenturms (1167), sein durch Erdbeben und Witterungseinflüsse hervorgerufener fortschreitender Verfall (1549 bzw. 1719), der Neubau der Ädikula (1555) sowie die Errichtung der großen, oben geschlossenen Hauptkuppel (1810) zu nennen.

Mit Bonifatius von Ragusa, der die verfallene Ädikula „von Grund auf“ erneuern ließ, verbindet sich eine Tragik besonderer Art: es wurde damals unterlassen, den Zustand vor diesem schwerwiegenden Eingriff ausreichend zu dokumentieren. So wissen wir nicht, was und wie viel von dem ursprünglichen Felsengrab, in dem Christus gelegen hat, heute noch unter der Ädikula verborgen ist. Sind es nur Felsstümpfe, Teile der Grablege oder vielleicht doch ein vollständiger Umgang um die Reste der ausgehauenen Grabkammer, von dem in früheren Berichten die Rede ist?⁵ Moderne Bauforscher brennen darauf, an Ort und Stelle nähere Studien durchführen zu können, doch die Heiligkeit des Ortes und die Uneinigkeit der beteiligten Konfessionen unterbinden jegliche wissenschaftliche Untersuchung. In der Grabeskirche sind bekanntlich sechs christliche Konfessionen vertreten, nämlich die Griechen, Armenier, Lateiner (Katholiken), Kopten, Syrer und Äthiopier, die ihren jeweiligen Besitzanteil eifersüchtig hüten. Jedes Detail, jeder Altar, jede Treppenstufe sind genau zugeteilt im „Status quo“ von 1852, also noch zur Türkenzeit. Nur die Ädikula ist gemeinschaftlicher Besitz,

2 R. Willis, *The Architectural History of the Holy Sepulchre* in: George Williams: *The Holy City – Historical, Topographical and Antiquarian Notices of Jerusalem*, 2. Ausg., London 1849, Bd. 2, 129–276.

3 M. Biddle, *The Tomb of Christ*, Stroud 1999.

4 J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem, Geschichte – Gestalt – Bedeutung*, Regensburg 2000.

5 Ich erinnere mich noch an meinen ersten Besuch in der Grabeskirche vor 50 Jahren, als der Mönch am Heiligen Grab meine Hand ergriff und mich durch eine kleine Öffnung in der untersten Ecke der Grablege das kühle, feuchte Gestein ertasten ließ; die einzige Stelle, wo man auch heute noch den ursprünglichen Felsen berühren kann.

doch die Oberaufsicht liegt in den Händen der Griechen, die dieses Privileg energisch verteidigen.

Nach dem Erdbeben im Jahre 1927 befindet sich die Ädikula in einem bedauernden Zustand. Die schweren, aber relativ dünnen Marmorplatten sind aus den Fugen geraten, die gesamte Konstruktion instabil geworden. Seitdem wird die Ädikula von einem Korsett aus Eisenträgern zusammen gehalten, was aber dem modernen Besucher kaum auffällt, da alles ziemlich verwittert ist und der Blick mehr von den feierlichen Kerzen als vom Rost des Eisens angezogen wird. Bei den – nach langen Verhandlungen – durchgeführten Sicherungs- und Modernisierungsmaßnahmen zum Jubiläumsjahr 2000 musste die Ädikula komplett ausgespart bleiben; die Erforschung dieses zentralen Bauteiles harret einer besseren Zukunft.

Das Architektur-Modell zeigt einen Zustand aus der Vergangenheit, der sich seitdem kaum verändert hat. Abweichend von der Wirklichkeit – damals wie heute – ist lediglich die Gestaltung des laternenartigen Aufsatzes auf der Ädikula, der dem Bauteil sein charakteristisches Aussehen verleiht. Dieser Aufsatz wurde im Modell aufgrund der sehr kleinen Abmessungen nicht originalgetreu mit den fragilen Säulen angefertigt, sondern in einer vereinfachten, massiven Form (Abb. 6).

An der Rückseite der Ädikula wurde um 1600 eine kleine Nische mit einem Altar angebaut, die seitdem den Kopten gehört und wo ich das Antidoron erhalten hatte. Diese Nische ist in dem Modell nicht vertreten. Gegenüber, an der Westseite der Rotunde, findet sich noch ein Altar der Syrer [15] sowie, hinter einem engen Durchgang verborgen, ein vernachlässigter Raum, wo traditionell das Grab Josefs von Arimathäa verehrt wird [14].

Wenn sich der Besucher nach dem Verlassen des Heiligen Grabes nach links wendet, so gelangt er zwischen den mächtigen Säulen und Pilastern, die z. T. noch aus konstantinischer Zeit stammen, über einige Treppenstufen [24] in den Bereich der Lateiner. Hier betritt er eine Kapelle [25], die wegen ihrer modernen Schlichtheit im Stil der 50er Jahre recht nüchtern wirkt und wenig zum Gebet einlädt. Doch verschiedene Elemente der früheren Gestaltung, wie sie im Modell zu sehen sind, haben sich bis heute erhalten. Inmitten des Raumes steht ein großes drehbares Lesepult und in der Ecke, neben einer Tür [29], erkennt man an der Nordwand ein kleines Weihwasserbecken, das ebenfalls heute noch vorhanden ist, in dem Modell so fein gearbeitet, dass ein einzelner Wassertropfen es zum Überlaufen bringt. Die abnehmbare Decke der Kapelle ist mit dem bereits erwähnten Wappen der Franziskaner (Abb. 3) verziert.

Nach dem Besuch der lateinischen Kapelle setzt sich der traditionelle Rundgang in Richtung nach links fort. In der entferntesten Ecke des Gebäudes wird ein kleiner Raum als das Gefängnis Christi [30] gezeigt. Nun geht es weiter im sog. Perambulatorium, dem Rundgang, der den östlichen Halbkreis der Grabes-

kirche abschließt. Hier sind weitere Einzelheiten dargestellt [31–34], darunter der Stumpf der Geißelungssäule.

In diesem Bereich beginnt die große Treppe, der Abstieg in den tiefer gelegenen Teil der Grabeskirche mit der feierlichen Helena-Kapelle der Armenier und noch weiter unten die recht schmucklose Grotte der Kreuzesauffindung. Hier entdeckte der Legende nach die fromme Kaiserin Helena im Jahre 327 die Reste des „Wahren Kreuzes“, als sie im hohen Alter Jerusalem besuchte. Diese beiden unterirdischen Räumlichkeiten sind in dem Modell nicht dargestellt.

In Fortsetzung des Rundgangs gelangt man – wieder zu ebener Erde – an einen Raum, der durch Glasscheiben abgesperrt ist, dahinter erhebt sich mehrere Meter hoch ein Stück natürlicher Fels, in dem ein langer Riss klafft. Dies ist der Felsen Golgatha (Schädelstätte), der gemäß dem biblischen Bericht durch das Erdbeben beim Tode Jesu gespalten wurde. Der Raum ist verschlossen, er bildet offenbar keinen Ort besonderer Verehrung und ist erstaunlicherweise auch in dem Modell nicht vertreten. Daneben befindet sich die Adamskapelle, die ebenfalls nicht allgemein zugänglich ist.

Nun steigt der Besucher eine enge, steile Treppe [35] hinauf auf eine Art Empore zum Kalvarienberg, wo nebeneinander drei Altäre stehen. Unter dem mittleren bezeichnet ein rundes Loch, das besonders eingefasst ist, die Stelle, an der das Kreuz Christi in den Felsen eingelassen war. Ein Metallring im Inneren markiert vermutlich die Verankerung des Kreuzes. Hier bücken sich die Gläubigen unter den Altar hinab, um den historischen Felsen zu berühren. Die Altäre rechts und links davon verweisen auf den Standort der Kreuze, an denen die beiden Schächer hingen. In dem Modell sind die drei Stellen durch Perlmutterplättchen hervorgehoben [37–39], auf denen schematisch die Darstellung vom Kreuz, der Dornenkrone, vier Kreuzesnägeln, dem Essigschwamm, der Lanze und der Leiter, sowie einer Zange eingraviert sind.

Am Ende des Raumes sieht der Besucher ein Fenster [40], das den Durchblick zur Franken-Kapelle (Schmerzenskapelle) freigibt, die von außen an die Grabeskirche angebaut ist und als externer Zugang zum Kalvarienberg gedacht war. Diese Kapelle gehört zum Bereich der Lateiner. Für das Jubiläumsjahr 2000 war überlegt worden, hier den früheren Durchgang wieder zu öffnen, so dass der Besucherstrom die Grabeskirche durch das Hauptportal betreten und durch die Frankenkapelle wieder verlassen könnte, doch dazu ist es nicht gekommen. Unterhalb der Kapelle befindet sich ein Raum, in dem heute Utensilien für Prozessionen verwahrt werden. Der Zugang vom Vorhof zu diesem Raum [3] gilt als Ort, an dem der Erzählung nach die sündige Maria aus Ägypten (Maria Aegyptiaca) Christus erblickte und durch ihn bekehrt wurde.

So endet der Rundgang durch die Grabeskirche und ihr maßstabsgetreues Modell (Abb. 8), der noch heute denselben Weg nimmt wie seit Jahrhunderten. Nun ergibt sich die Frage nach dem Alter des Modells. Hierzu lassen sich a priori

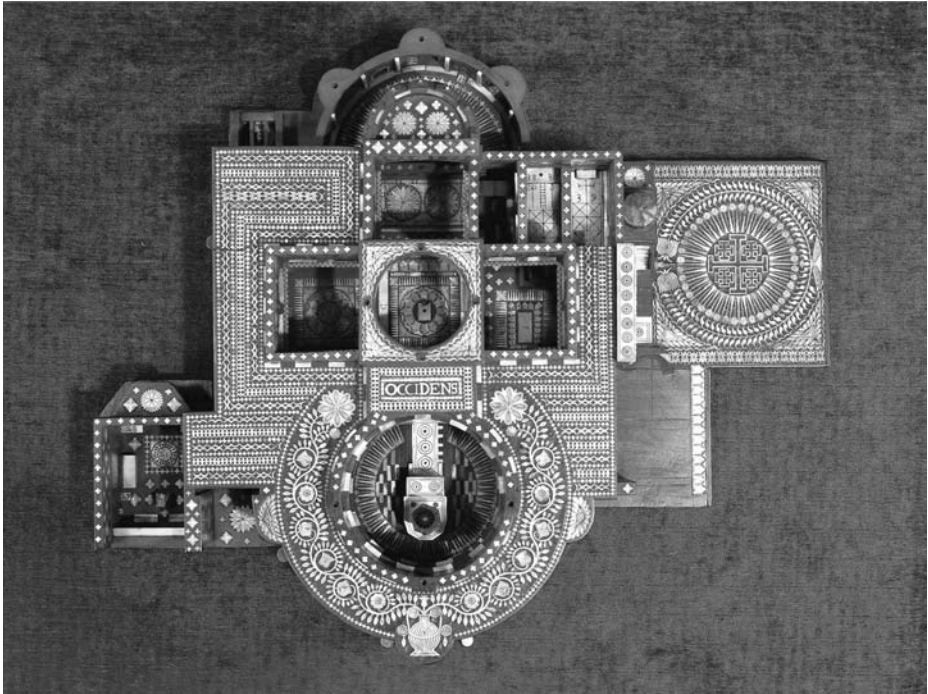


Abb. 8 Senkrechte Aufsicht auf das Modell nach Entfernen aller beweglichen Teile.

In der Mitte der Rotunde die Ädikula über dem Grabe Christi.

Rechts oben der Kalvarienberg mit den eingravierten Symbolen der Kreuzigung.

Links unten die angebaute Kapelle der Lateiner

(Jonas Werner, Foto-Atelier, Wiesbaden)

zwei Eckpunkte angeben. Aufgrund der konischen Kuppel muss es vor dem Brand von 1808 entstanden sein, doch wegen der heutigen Form der Ädikula erst nach deren Umbau im Jahre 1555. So ergibt sich ein möglicher Zeitraum von 250 Jahren, den es weiter einzuengen gilt. Dabei hilft das traurige Schicksal des Glockenturmes mit seinem fortschreitenden Verfall. Der Turm zeigt über einem massiven Unterbau ein Zwischengeschoß mit einem breiten Querbogen [2]. Darüber befanden sich einst mehrere Stockwerke mit schlanken Arkadenbögen und als Abschluss eine Turmhaube, die 1549 durch ein Erdbeben verloren ging. Die beiden obersten Stockwerke wurden danach durch Witterungseinflüsse so stark in Mitleidenschaft gezogen, dass sie schließlich 1719 abgetragen worden sind. Bei den verschiedenen Modellen der Grabeskirche, die wir kennen, finden sich einheitlich noch die drei vollen Obergeschosse, aber ohne die Turmhaube, so dass der Turm höher ist als die Hauptkuppel. Erst seit 1719 weist der Turm nur noch ein letztes Arkadengeschoß auf, wodurch er sein heutiges Aussehen erhielt; seitdem ist der Turm niedriger als die Kuppel. Dies bedeutet, dass die Modelle vor 1719 entstanden sein müssen, als der Turm verkürzt wurde.

Derzeit sind ein Dutzend vollständige Modelle (d.h. mit der Ädikula) bekannt, die alle ähnlich, aber doch verschieden sind, besonders in Art und Grad der Verzierung sowie der Ausgestaltung des Turmes. Eines davon – in der Vila Vicosa in Lissabon – ist eindeutig datiert. Es trägt neben einem Wappen, in Perlmutter eingelegt, die Jahreszahl „AN.DNI.MDCLXI“ (Anno Domini 1661). Die Modelle stammen offensichtlich alle aus derselben Zeit und wurden jüngst von Michele Piccirillo⁶, einem Archäologen der Franziskaner in Jerusalem, zusammenfassend dargestellt. Daraus ergibt sich im Quervergleich, dass das hier beschriebene Modell um 1700 angesetzt werden kann.

Zur Rezeptionsgeschichte der Grabeskirche gehören weiterhin die aus frommer Absicht errichteten Nachbauten der Ädikula in natürlicher Größe, wie sie sich in mehreren Ländern Europas finden. Zu diesem Thema bietet das Werk von Michael Rüdiger⁷ mit einer Darstellung von rund hundert derartiger Bauten einen willkommenen Überblick. In Deutschland finden sich an drei Orten Nachbauten der Ädikula, die weitgehend dem Original entsprechen: der älteste in Eichstätt (1148), der bekannteste in Görlitz (1489) und ein fast vergessener in Bad Homburg vor der Höhe (1490), der vor einigen Jahren restauriert und im Rahmen einer Ausstellung⁸ der Allgemeinheit wieder ins Bewusstsein gerufen wurde.

6 Michele Piccirillo, *La Nuova Gerusalemme – Artigianato Palestinense al servizio dei Luoghi Santi*, Edizioni Custodia di Terra Santa, Ponzano Monferrato, 2007.

7 Michael Rüdiger, *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock*, Regensburg, 2003.

8 Astrid Krüger und Roswitha Mattausch-Schirmbeck, *Jerusalem im Abendland – Das Heilige Grab in Bad Homburg vor der Höhe*, Bad Homburg, 2008.

Register

Nicht in den Index aufgenommen wurden Begriffe, die entweder durch die Wahl des Themas im gesamten Band vorkommen, wie etwa Kalif, al-Hakim, Grabeskirche, Jerusalem usw., oder die sich leicht über das Inhaltsverzeichnis erschließen lassen, wie etwa Antichrist, Juden, Runeninschriften usw., oder die zu allgemeiner Natur waren, wie etwa Zerstörung, Christentum, Verehrung usw. Ferner wurden Begriffe, die in den Anmerkungen, den Bildunterschriften, dem Vorwort oder der Einleitung erwähnt werden, nicht in den Index aufgenommen. Schließlich wurden auch die Autoren moderner Sekundärliteratur zur Thematik nicht indiziert. Englische Begriffe wurden unter ihren deutschen Entsprechungen indiziert. Kpl. steht für Konstantinopel.

- ‘Abbāsiden 146, 163–166, 168f., 187, 224
- Abdallāh 169
- Abd ar-Raḥman I. 164
- Abd ar-Raḥmān III. 166
- Abraham (Bibel) 308, 349
- Abraham al-Qustantini 219
- Abraham ben Sahlan 231
- Abrahamseiche 8
- Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā 170
- Abulkasis s. Abū’l Qāsim Ḥalāf ibn al-Abbās az-Zaḥrāwī
- Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Marwān 187
- Abū l-Faḍā’il Sa’īd ad-Dawla 182, 184
- Abū l-Hayḡā’ 184
- Abu’l-Qāsim Firdausī 170
- Abū’l Qāsim Ḥalāf ibn al-Abbās az-Zaḥrāwī 170
- Abū Rakwa, Rebell 151
- Abū Šūdiya Būyān 166
- Achima’az von Oria 335
- Adalbero von Reims 167
- Adalbert von Hamburg-Bremen, Erzbischof 286f.
- Adalward der Jüngere, Bischof 286f.
- Adam (Bibel) 39, 254, 307f.
- Adam von Bremen 282, 287
- Adamnanus, Abt von Iona 73
- Ademar von Chabannes 110–114, 116, 118–120, 122, 132f., 135, 203, 207–209, 211–216, 220, 238, 321
- Ädikula 23, 47, 98, 116, 245, 349f., 353f., 356f.
- ‘Aḍud ad-Daula 166, 170
- Adso von Montier-en-Der 122–125, 130f., 134, 314
- Afāmiya, Ort 186
- Afghanistan 166
- Afrika s. Nordafrika
- Agag (Bibel) 227, 231
- Agagiter (Bibel) 231
- Agapetos, Papst 61
- Aḡlabiden 165, 169
- Agobard, Erzbischof 200
- Agrigent 59f.
- Aguilar 78
- Ägypten 58f., 61, 97, 102–105, 113f., 117f., 141–143, 145–147, 151–154, 165, 169, 171, 173, 175, 186, 189, 192, 223f., 227, 231f., 235–238, 263, 267, 269, 271–273, 277, 318
- Aḥmad 166
- Aichard, Prior 93
- Akkon 94, 228, 231, 294
- Akropolis (Athen) 59
- Al-Aqsa-Moschee 90, 92, 139
- Aleppo 144f., 174, 176–186, 192f.
- Alexander II., Papst 211
- Alexandria, alexandrinisch 58, 142, 152, 232, 269, 315–320
- Algerien 165, 169
- ‘Alī 146
- ‘Alī b. Aḥmad aḍ-Ḍayf, Statthalter 186
- ‘Alī ibn al-Abbās al-Maḡūsī s. Haly Abbas
- ‘Alī Imād ad-Dawla 165
- Almansor 321
- Alp Tigin 166
- Amalarius von Metz 203
- Amalekiter (Bibel) 231
- Amolo, Erzbischof 200

- Amalfi 104f.
 Amalrich, König 349
 Amatus von Montecassino 213
 Ananias Širakac'i 319
 Anastasius Bibliothecarius 315
 al-Andalus s. Spanien
 Andrew, Exeget 331
 Angelsachsen 167
 Angoulême 108, 110, 116, 135
 Anjou 135
 Annales Beneventani 160
 Annales Casinenses 213
 Annales Quedlinburgenses 200f.
 Ansbert, Autor 88
 Anṭarṭūs 175
 Antiocheia 58, 60, 97, 145, 154, 175, 178, 182f., 185, 191, 254, 271
 Apameia 191
 Aphrodite-Tempel 11
 Apokalypse, apokalyptisch 71, 79, 97, 111, 113, 115f., 118–121, 125–128, 132f., 135, 205, 207, 209, 214, 239, 243, 248, 258, 276, 305–312, 314, 316, 318, 322
 Apostel 21, 35, 58, 79, 84, 125f., 310
 Apsis 14, 21f., 42f.
 Aquitanien 105, 107f., 110f., 114, 118, 127, 135, 208
 Aramäer, aramäisch 230
 Arethas von Kaisareia 314
 Aristoteles 115
 Armenien, armenisch 186f., 223, 252–254, 259, 260, 268, 270–272, 277, 350, 353, 355
 Arnal de Malloles 83
 Arras 111, 210
 Arsenios, Patriarch von Alexandria 143, 317f.
 Aschkelon 228, 231
 al-Aṣfar 145
 Ašot III., armenischer König 174, 313
 Āstriḏr 284f.
 Astrologie, Astronomie 101, 121, 264, 316
 Athanasios, Patriarch von Jerusalem 63
 Athen 59
 Athene, antike Göttin 59
 Äthiopien, äthiopisch 259, 353
 Atlantik 60, 291
 Atrium 14, 16f., 22–24, 26, 42, 98
 Augustiner Chorherren 329
 Augustinus, Kirchenlehrer 72, 125, 202, 205
 Auxerre 111, 128, 203, 328
 Awaren 245
 Ayyubiden, ayyubidisch 263, 275
 Azhar-Moschee (Kairo) 169
 al-ʿAzīz, Kalif 140, 142, 144, 173f., 177, 179, 182, 184, 187, 224, 231
 ʿAzīz ad-Dawla Fātik, Statthalter 186
 Baʿalbek 144, 223
 Babylon, babylonisch 111, 113f., 116, 118f., 129, 131, 136, 204f., 238f.
 Babylonien s. Mesopotamien
 Bād b. Dūstuk 187
 Bad Homburg 357
 Bagdad 63–65, 139, 146, 162, 164, 166, 169, 174, 176, 187, 189, 223, 261, 267, 273
 Bagrat IV. 254
 Bagratiden 254
 Baḥrā-Legende 311
 Baḥrayn-Qarmaṭen 176, 223
 Bakḡūr, Militärsklave 178–181
 Balduin von Flandern 210, 349
 Balkan 80
 Banū Kilāb, Araberstamm 176, 181, 184f.
 Banū Qurra, Beduinenführer 152
 Baptisterium 14, 22
 Bar ʿEbrōyō 258, 272–275, 278
 Bar Kochba-Aufstand 326
 Bardas Phokas, Domestikos 179
 Barḡawān, Eunuch 141, 143, 191
 Barqa (die lybische Cyrenaika) 152
 Basileios I., byz. Kaiser 335f.
 Basileios II., byz. Kaiser 103, 105f., 143–145, 173, 177, 182–184, 186f., 191f., 268
 Basileios der Große 60
 Basileios der Jüngere 248
 Basilika 12, 14, 16f., 22, 24, 42, 45, 98, 100, 104, 109, 116, 271, 349
 Beda Venerabilis 73
 Beduinen 177, 181, 186, 297

- Beijing 259
 Beirut 186
 Belgien 93f.
 Belgrat kapı (Kpl.) 305
 Benevent 105
 Benedikt VIII., Papst 212
 Benigna (15. Jh.) 49
 Benjamin von Tudela 218f.
 Berber 165, 169, 171, 175, 223, 225
 Bernat Guillem 83
 Bernhard, Pilger 81
 Bernhard von Clairvaux 92
 Bethlehem 8, 58, 89f., 94, 99, 107, 113, 241f., 247, 352
 Bethlehemitenorden 94
 Birgitta 290
 al-Birūnī, Gelehrter und Autor 64–66, 139–141, 156
 Boaz 341
 Böhmen 49, 67
 Bologna 41–44, 85, 93
 Bonifatius von Ragusa 349, 353
 Bononius (Heiliger) 44
 Bucharā 162
 Budapest 344
 Bulgarien, bulgarisch 173, 176, 192, 297
 Bundeslade 250
 Burchard, Bischof 327
 Burgund, burgundisch 105, 111, 118, 127, 133, 135, 168, 204
 Bus s. Forum Tauri
 Buyiden, buyidisch 165f., 168, 170f., 176, 186f.
 Byzas 306

 Cadiz 60
 Calixt II., Papst 211
 Calvarienberg s. Golgatha
 candidati 248
 Canossa 338
 Cardo Maximus (Jerusalem) 14, 16f., 22
 Cassianus, Kirchenlehrer 72
 Centull, Priester aus Manresa 78
 Ceuta 166
 Charroux 45
 China 162
 Christodulos, Patriarch von Jerusalem 61, 63
 Christophoros, Makarios und Sabas, Heilige 317
 Chronicon Roskildense 292
 Chrysopolis 7
 Chusistan 166
 Clermont 67f.
 Cluny 111, 117, 119f., 130, 161, 168, 238
 Commemoratorium de casis Dei 42
 Constantina, Kaisertochter 13
 Constantinus I. s. Konstantin der Große
 Constantinus Africanus 170
 Córdoba 166f., 169f., 321f.
 Cortile di Pilato (Bologna) 42
 Cyrenaika s. Barqa

 Dailam (Iran) 165
 Dajjal 310f.
 Damianos Dalassenos, Dux 191
 Damaskus 145, 176, 178–180, 182, 223, 231, 267, 275
 Dan (Bibel) 131, 310
 Dänemark, dänisch 163, 282, 292, 297f.
 Daniel, Stylites 243
 Daniel-Apokalypsen 309, 311, 318
 David (Bibel) 218f., 250f., 254
 David ben Meschullam 339
 Davidsturm (Jerusalem) 85
 Decius, Kaiser 58
 De divinis officiis 203
 Demophilos, Astronom 316
 Deutschland 48, 74, 106, 214
 Dijon 111
 Diocletian, röm. Kaiser 58, 316
 Diyār Bakr 184, 186
 Diyār Muḍar 187
 Donau, Fluß 198
 Dositheos, Patriarch von Kpl. 305f.
 Dunale-Stephanos, Pilger 60f.

 Eberwin, Abt und Hagiograph 108f., 111f., 116, 135
 Edessa 277
 Edomiter (Bibel) 227, 231
 Egeria, Pilgerin 21, 59
 Eichstätt 47f., 357
 Elbe, Fluß 198
 Elhanan ben Shemariah 237
 Elias von Nisibis 267f.

- Elijahu ben Menachem 218
 Emesa 105
 Emir von Ägypten 61
 Emir von Aleppo 176, 178f., 182–184
 Emir von Bagdad 63f., 176
 Emir von Córdoba 166, 169
 Emir von Jerusalem 63, 65, 99, 139, 141, 261, 273
 Emporeion 60
 England 74, 106, 126, 167, 216–218, 297, 322
 Ephesos 59
 Erēz (Erizay), Stadt 187
 Ērīkr, König 298
 Ermengol, Erzbischof von Narbonne 77
 Ervigius 77
 Eudes de Deols, Pilger 45
 Eudokia, Kaiserin 241
 Euphrat, Fluß 260
 Eusebios von Kaisareia 8, 11, 17, 23, 71, 240f.
 Eustathios, Patriarch von Antiocheia 60
 Ezechiel, Prophet 322–325, 328–333, 344

 Fahd b. Ibrāhīm, Kanzleisekretär 153
 al-Farağ ibn Salih 65, 139
 Fārs 146, 166
 Fath, Festungskommandant 186
 Fāṭima 146, 168
 Fayyūm 152
 Felsendom (Jerusalem) 45, 85, 92, 238, 323, 338
 Flandern 109, 135
 Florus von Lyon 203
 Forum Tauri (Kpl.) 252, 306
 Franken, fränkisch 39, 113, 122–124, 167, 199, 201, 272, 305, 348, 355
 Frankreich, französisch 45, 67, 74, 106, 111, 123f., 127f., 130, 134, 161, 198f., 211, 214–218, 321, 328, 332
 Franz von Assisi 347
 Franziskaner 38, 347, 352, 354
 Friedrich I. Barbarossa, westl. Kaiser 88, 305
 Friedrich, Erzbischof 196
 Fritzlar 342
 Folco III. Nerra von Anjou 106, 117f.

 Fulda 45, 47
 al-Fuṣṭāt 98, 169, 231f., 236f.

 Gabbatha 308
 Gadeira 60
 al-Ġāḥiz, Gelehrter 156
 Galerius, Kaiser 58
 Gaonat 206
 Gargano 212
 Ġawhar, General 175
 Gaza 228, 231
 Geburtskirche (Bethlehem) 99, 113, 208, 352
 Georg Bizko (15. Jh.) 49
 Georg Emerich (15. Jh.) 49
 Georgien, georgisch 177, 253–255
 Georgios Kedrenos 316
 Georgios Maniakes 297
 Georgios Synkellos 316
 Georgskirche (Jerusalem) 311
 Georgskirche (Ramla) 106, 129, 204, 208
 Gerb 78
 Gerberga, fränk. Königin 122–124, 134, 314
 Gerbert von Aurillac 136
 Gerhard, Priester 196
 Gerhard von Cremona 170
 Germanos I., Patriarch von Kpl. 315
 Gero, Markgraf 160
 Gerschom ben Jehuda 198, 200
 Gesta Danorum
 Gethsemane 51, 253
 Ghazna 166
 Ghaznawiden 166, 170f.
 Gisclamundus 79
 Gog (Bibel) 246, 308
 Golgatha (Jerusalem) 10, 12, 14, 17, 26, 35, 38f., 42, 47, 50f., 58, 70, 73, 79, 98–100, 104, 116, 232, 253, 271, 307–309, 311, 349, 355
 Gondeshappour 170
 Görlitz 48–51, 357
 Gottfried von Bouillon 349
 Gotland 283
 Grabeskirche (Bologna) 42
 Grabeskirche (Cambridge) 39
 Grabeskirche (Neuvy) 38f., 45
 Grado 197

- Gregor I., der Große, Papst 211, 330
 Gregor VII., Papst 338
 Gregor der Erleuchter 254
 Gregor von Nyssa 241f.
 Gregorios von Agrigent 59f.
 Griechenland 58, 283, 285, 295f.
 Guaram 254
 Guilelmus Godellus 106
 Günther von Bamberg 76
- Habsburger, habsburgisch 309
 Hagia Sophia (Kpl.) 13, 245, 249, 316, 335–338
 Hagia-Theotokos-Kirche (Athen) 59
 Hagia-Theotokos-Kirche (Emporeion) 60
 Hagia-Theotokos Lips (Kpl.) 42f.
 Hagioi-Karpos-und-Papylos-Martyrium (Kpl.) 244f.
 Hagios-Demetrios-Kirche (Thessalonike) 59
 Hagios-Georgios von Mangana (Kpl.) 42
 Hagios-Leontios-Kirche (Tripolis) 60
 Hagios-Nikolaos-Kirche (Myra) 42
 Hagios-Polyeuktos-Kirche (Kpl.) 245
 Haimo von Auxerre 203
 Halacha, halachisch 206
 Hallfreðr Óttarson 288
 Haly Abbas 170
 Haman (Bibel) 231
 Ḥamdāniden 166, 176, 178f., 184
 Hammedatha (Bibel) 231
 Hans Olmützer (15. Jh.) 50
 Haraldr Sigurðarson, König 293–298
 Hārūn ar-Rašīd, Kalif 165
 Ḥasan Rukn ad-Dawla 166
 Hattin 86, 88
 Hebron 219
 Heilig-Kreuz-Kirche (Eichstätt) 47f.
 Heimskringla 293f.
 Heinrich I., fränk. König 197
 Heinrich II., westl. Kaiser 106, 124, 131, 200, 334–336 (?)
 Heinrich III., westl. Kaiser 337f.
 Heinrich IV., westl. Kaiser 201, 217, 327, 337–340
 Helena (Mutter Konstantins des Großen) 8, 11f., 69, 114, 355
- Herakleios, Kaiser 250–252
 Heribert von Köln 124
 Hidda, Pilgerin 160
 Hieronymus, Kirchenlehrer 72, 241, 307, 330
 Hilāl aṣ-Ṣābi 274
 Hildebert, Erzbischof 197
 Hilduin von Limoges 112
 Hillel, Lehrer 226
 Ḥimṣ 179f., 223
 Hiram von Tyrus 339
 Historia Normannorum 213
 Ḥorāsān 146
 Horoskop 316
 Hrabanus Maurus 70, 203
 Hugo Capet 167
 Hugo von Flavigny 109, 111
 Hussiten 49
 Ḥuttakīn, Obermissionar 156
- Iarlabanki-Clan 285f.
 Iberische Halbinsel s. Spanien
 Ibn al-Qalānisī 156, 178f., 181f.
 Ibn Sinā 170
 Ibn Šīrīn, Sekretär 265
 Ibrāhīm ibn al-Aḡlab 164
 Ifrīqiya s. Nordafrika
 Iḥšīdiden 165, 171, 223
 Ikonoklasmus 207
 Indien 162, 165f., 171
 Ingirūn 286f., 298
 Ioannes I. Tzimiskes, byz. Kaiser 174, 252, 313
 Ioannes Komnenos 246
 Ioannes Skylitzes 103, 173f., 191f.
 Ioannes-Theologos-Kirche (Ephesos) 59
 Ioannes Zonaras 103, 316
 Irak, irakisch 146, 156, 166, 180, 186
 Iran, iranisch 165f., 168
 Irion bzw. Iron 318–320
 Irland, irisch 47, 124
 Isaak II., byz. Kaiser 193, 305f.
 Isaak (Bibel) 308
 Isaak Judaeus 170
 ‘Isā b. Naṣṭūrus, Wesir 181
 Isarn, Pilger 81, 84
 Isfahan 166

- Island, isländisch 163, 282f., 287f., 292f., 296
 Italien, italienisch 39, 67, 105f., 131, 145, 159–161, 163, 165, 167, 169, 198f., 213, 215, 318, 335f.
 Jachin 341
 Jakob bar Jekutiel 210–215
 Jakob ben David, Stifter 324
 Jakobus, Bruder Jesu 316
 Jakobus, Heiliger 167
 Jemen 146
 Jesuiten 346
 Johannes XVIII., Papst 211f.
 Johannes, Mönch 156, 264
 Johannes bar ʿAbdūn 270f.
 Johannes Chrysostomos 242
 Johannes von Damaskus 240
 Johanniter 91
 Jomtov Lipmann, Rabbi 335
 Jordan, Fluß 89, 247, 293–296
 Joseph (Bibel) 61, 254
 Joseph Kara, Rabbi 333
 Joseph von Arimathäa 354
 Josua-Rotulus 251f.
 Judas ben Kalonymos 339
 Julian, Kaiser 199
 Juliana Anicia 245
 Justinian I., Kaiser 60, 241
 Justinian II., Kaiser 60
 Juvenal, Patriarch von Jerusalem 254
 Kairo 97, 102, 111, 140f., 143f., 148, 158, 162, 169, 175, 179f., 187f., 190–192, 231, 323
 Kairuan 169
 Kaisareia (Palästina) 8, 228, 231
 Kāfūr, Eunuch 165
 Kalabrien 317
 Kalila ve-Dimna 170
 Kalisz 217
 Kalonymos 198
 Kalonymos, Rabbi 334–339
 Kalonymos ben Mosche 337
 Kamāl ad-Dīn b. al-ʿAdīm 176
 Kāmīl aṣ-ṣina at-tibbīya 170
 Kanoniker 90–94
 Kapetinger, kapetingisch 124, 167, 201
 Kapuziner 47
 Karaiten, karaitisch 223–225, 231
 Karl der Große 80, 199
 Karlsruhe 332f.
 Karmeliterorden 94
 Karolinger, karolingisch 45, 73, 80f., 123, 131, 167, 198, 201, 203
 Karthago 60
 Kaspisches Meer 166
 Kastellan 78
 Katalonien 74–77, 80, 83
 Katharinenkloster (Sinai) 107, 113f., 208, 220
 Katholikos 259
 Kedrenos s. Georgios Kedrenos
 Kidrontal 51, 119, 253
 Kiev 168
 Kilikien, kilikisch 277
 Kirmān 166
 Köln 195
 Komet 313
 Konrad II., westl. Kaiser 327
 Konrad, Bischof von Konstanz 44
 Konstantin der Große, röm.-byz. Kaiser 7f., 10–13, 16f., 22, 35, 58f., 98–100, 109, 114, 116, 240f., 349
 Konstantinos VII. Porphyrogennetos, byz. Kaiser 61, 63, 243, 249
 Konstantinos VIII., byz. Kaiser 106
 Konstantinos IX. Monomachos, byz. Kaiser 35, 37–42, 44, 46, 76, 100, 104, 107, 117, 120
 Konstantinopel 58, 61, 66, 80, 88, 104, 108, 121, 135, 143, 175, 183, 187f., 224, 243f., 246–250, 252f., 255, 268, 270, 293f., 306, 313, 316f., 337
 Konstantinskirche (Emesa) 105
 Konstantinskirche (Jerusalem) 232, 271
 Konstantinssäule (Kpl.) 248
 Konstanz 44
 Koran 99, 150, 323
 Kosmas 110
 Krakau 344
 Kreuzfahrer, Kreuzzüge 17, 35, 37–41, 44, 47, 50f., 67–70, 74, 83–89, 94, 100, 106, 109, 134, 163, 168, 170f., 195, 201, 205, 209, 212, 217, 238, 250, 252, 272,

- 277, 281f., 293f., 297f., 305f., 321, 339f.,
 343, 348f., 351, 353
 Kreuzherrenorden 93
 Kustos 84, 349
 Kyrillos von Jerusalem 70f., 253, 307

 Langobarden, langobardisch 199, 213
 Lanleff (Bretagne) 46
 Launitz, Fluß 51
 Lazaros von Galesion 102
 Lazarus (Bibel) 245
 Le Mans 212, 218
 Leon Diakonos 253, 312–314
 Leontin 198
 Libanon 255
 Liber pantegni 170
 Liber regius 170
 Libyen 60
 Licinius, Kaiser 8, 58
 Lietbert von Cambrai 76
 Limoges 110–112, 114, 133, 201, 208
 Lissabon 357
 Liutprand von Cremona 159
 Lod-Tor (Jerusalem) 311
 Loire, Fluß 199
 Longinus-Legende 291
 Lothringen 105, 109–111, 116, 135, 210
 Lucca 198
 Ludwig I., der Fromme, westl. Kaiser
 197, 200
 Ludwig IV., fränk. König 122, 167, 314
 Ludwig V., franz. König 167
 Lu'lu' 184
 Lund 282
 Lyon 199f., 203

 Macariuskloster 264, 266
 Madaba 16
 Magdeburg 195, 201
 Maghreb 164, 169
 Magog (Bibel) 308
 al-Mahdiyya 169
 Maḥmud 166
 Maḥmud ad-Dawla 170
 Mailand 58
 Mainz 133, 196, 198, 200f., 211, 324, 327,
 341
 Majolus, Abt von Cluny 161

 Makarios s. auch Christophoros, Maka-
 rios und Sabas, Heilige
 Makarios, Bischof von Jerusalem 17
 Makarios, Patriarch von Jerusalem 60
 Mälarseegebiet 286
 Malkūtā 183
 Mambre 8
 Mamluken 263
 Mandylion 246
 Mangūtakīn, Statthalter 182, 184, 231
 Manichäer 114f., 207f.
 Manresa 78
 al-Manṣūr 166f.
 Manṣūr b. 'Abdūn, Minister 152
 Manṣūr b. Lu'lu' 184–187
 Maphrian Bar 'Ebrōyō s. Bar 'Ebrōyō
 Maqrīzī 154
 Marcellinus-und-Petrus-Kirche (Rom)
 13
 Marheshwan 229, 231
 Maria (Bibel) 61, 84, 99, 247, 352
 Maria, Schwester des Lazarus (Bibel) 245
 Maria, Mutter al-Ḥākims 119, 129, 142
 Maria von Ägypten 355
 Maria-Magdalena-Kloster (Jerusalem)
 260
 Marienkirche (Damaskus) 141
 Marienkirche (Jerusalem) 98
 Marienkirche (Tal Josaphat) 99
 Marienkirche am Pharos (Kpl.) 246, 249
 Marienkloster (Auxerre) 128
 Markuskirche (Fustat) 232
 Marseille 199
 Martha (Bibel) 245
 Martys-Iulianos-Kirche (Karthago) 60
 Marwāniden 184, 186f.
 al-Mas'ūdī, Autor 156
 Matthäus von Edessa 252, 268–270, 313,
 318, 320
 Matthias I. Corvinus 49
 Mausoleum 13
 Maximinus Daia, Kaiser 58
 Mayyāfāriqīn 186
 Medien 166
 Medina 169, 308
 Megiddo 8
 Megillat Achima'az 335f.
 Meissen 50

- Mekka 134, 169
 Melchisedek (Bibel) 308, 349
 Melilla 166
 Melito von Sardes 240
 Menora 326, 329
 Merseburg 195, 201
 Meshullam „isch Romi“ 198
 Mesopotamien, mesopotamisch 162, 175f., 182, 186, 206, 224, 270, 277
 Metz 198, 203
 Michael IV. Paphlagonios, byz. Kaiser 76, 104, 192, 296
 Michael Burtzes, Dux 184
 Michael Syrus 270, 271
 Michael von Tinnis 262–267, 270f., 273–276
 Milchamot ha-Schem 334
 Milchemet Mizwa 334
 Miqdasch me’at 344
 Mir Isarn, Kastellan von Aguilar und Garb 78
 Mirdāsiden 176
 Miṣr 98, 142, 148, 158
 Modestus, Patriarch von Jerusalem 349
 Moissac, Kloster in Aquitanien 105, 112
 Mondfinsternis 111–113, 125
 Mongolen 163
 Monza-Ampullen 29
 Mordechai (Bibel) 236
 Mosaik 16, 24, 104
 Mosel, Fluß 107
 Moses (Bibel) 323, 334
 Moses, Rabbi 226
 Moses ben Guthiel 339
 Mossul 166
 Moutiers 204
 Muezzin 65, 139, 141
 Muḥammad (Prophet) 99, 134, 146, 168
 Mühlhausen 335
 al-Mu‘izz, Kalif 145, 187, 189
 Mumahhid ad-Dawla 184, 187
 Munir aṣ-Ṣaqlabī 180
 al-Mustansir, Kalif 104
 Mzcheta 253–255

 Nabuchodonosor von Babylon 113f., 119, 135, 208
 Narbonne 31, 77, 199f.
 Naser-e-Khosrou 104, 134
 Naṣr ad-Dawla 187
 Nazareth 89, 94, 252
 Nazzāl, Statthalter 181
 Nero, Kaiser 58
 Neuvy 38f., 45–47
 Nibridius, Erzbischof 200
 Niederlande, niederländisch 93f.
 Nikephoros II. Phokas, byz. Kaiser 174
 Nikephoros, Patriarch von Jerusalem 107, 190f.
 Nikephoros Uranos 145
 Niketas, Basilikos Klerikos 62–66
 Niketas Choniates 305f.
 Niketas David Paphlagon 314
 Nikolaos Mesarites 246
 Nikolaus von Lyra 333
 Nil, Fluß 231
 Nino, Heilige 254f.
 Nordafrika 60, 129, 145, 159, 164–166, 169, 187
 Normandie 135, 167, 210, 213, 215
 Normannen, normannisch 163, 212f., 215
 Norwegen, norwegisch 163, 167f., 281–283, 287–291, 297
 Notker der Deutsche 124

 Odilo von Cluny 118, 168
 Odo von Cluny 118
 Óláfr Haraldsson, König 283, 287f., 290–293
 Óláfr Tryggvason, König 287f., 292
 Ölberg (Jerusalem) 10, 43, 51, 60, 85, 90, 92, 119, 123
 Omaisjaden 165f., 169
 Oman 166
 Omar-Moschee s. Felsendom (Jerusalem)
 Orestes, Patriarch von Jerusalem 142f., 145, 190, 317
 Oria 335, 337
 Origines, Kirchenlehrer 71, 202, 240
 Ormika von Hejnum 283
 Orléans 115, 128f., 131, 135, 199, 201, 204–207
 Orontes, Fluß 144
 Osmanen s. Türken
 Ostsee 67, 283, 288

- Otto I., der Große, westl. Kaiser 122f., 314
 Otto III., westl. Kaiser 124
 Ottonen, ottonisch 44, 45, 122f., 131, 135, 161, 167, 201
 Øystæinn 284f., 287, 298

 Pakistan s. Sind
 Palermo 60
 Paltiel ben Ephraim ben Tarasun 232, 234
 Pantokrator-Kloster (Kpl.) 43
 Paris 329, 331–333
 Parthenon (Athen) 59
 Parusie 72
 Paulinus von Nola 241
 Paulus (Apostel) 58, 114, 123, 125, 127, 131
 Persien, persisch 35, 109, 139, 159, 165f., 168, 170f., 231, 250, 252, 296, 349
 Peterskirche (Görlitz) 51
 Peterskirche bzw. Petersdom (Rom) 16, 35, 61
 Petronius (Heiliger) 42
 Petros Phokas, Stratopedarches 175f.
 Petros von Alexandria 307
 Petrus (Apostel) 35, 58
 Petrus Bonardelli 83
 Petrus Candidus, Doge 197
 Pharaonen 275f.
 Pharoskirche (Kpl.) s. Marienkirche am Pharos (Kpl.)
 Phokades 173
 Pilger von Bordeaux 22f.
 Pisa 39
 Polen 48, 91
 Pontius Pilatus (Bibel) 43, 51
 Poppo, Erzbischof 109, 135
 Porta Aurea (Jerusalem) 90
 Porta Nigra (Trier) 109
 Portikus 16, 22, 24, 37
 Portugal 91
 Prag 344
 Praetorium (Jerusalem) 64
 Prozession 38
 Pseudo-Ephräm-Apokalypse 310
 Pseudo-Methodios 79, 131, 306–310
 Putiel s. Paltiel ben Ephraim ben Tarasun
 Pyramiden 148

 Qargūya, Kämmerer 178
 Qarmaten s. Bahrayn-Qarmaṭen
 Qayrawān 189

 Rabbaniten, rabbanitisch 224f.
 Rachel (Bibel) 352
 Rachel, Stifterin 324f.
 Radulfus Glaber 75, 107, 111, 117–120, 122, 125, 128–135, 204–207, 209, 211–216, 238, 321
 Rainard von Sens 206, 215
 Ramla bzw. Ramle 204, 223, 231f.
 Raqqa 181
 Ra's al-Birka 152
 al-Rashida, Moschee 232
 RaShY 321–344
 Ravenna 25
 Rayy 166, 170
 ar-Rāzī 170
 Regensburg 195f.
 Reichenau 44, 285
 Reims 211
 religio licita 58
 Renaissance 40
 Rhazes 170
 Rhein, Fluß 195, 198f., 201, 205, 212, 336
 Rhodos 292, 298
 Rhone, Fluß 199
 Richard II. von der Normandie 106, 108, 117, 210, 212f.
 Richard, Exeget 331–333
 Richard von St. Vanne (Verdun) 76, 108–110, 113, 115
 Robert II. von Frankreich 105f., 211, 214
 Robert, Mönch 204f.
 Robert der Teufel 106
 Robert von Reims 68
 Robert von Zarfāt 210
 Rodulf, Normanne 213
 Rodulf Glaber s. Radulfus Glaber
 Rollo, Wikinger 168
 Rom, römisch 10f., 13, 16, 35, 58, 60f., 106, 108, 112, 131, 133, 210–213, 215, 217, 255, 288, 297
 Romanos I., byz. Kaiser 197
 Romanos II., byz. Kaiser 61
 Romanos III. Argyros, byz. Kaiser 76, 107, 192, 270

- Romuald von Salerno 213
 Rotunde 10, 12, 14, 16f., 22–26, 28, 35, 37f., 39, 42, 44f., 47, 65, 98, 104, 116, 271, 349, 351, 354
 Rouen 107f., 133, 195
 Rüdiger Huozman, Bischof 339f.
 Rudolf Glaber s. Radulfus Glaber
 Rudolf von Périgueux 113
 Rus, Rußland, russisch 168, 291

 Sabas s. auch Christophoros, Makarios und Sabas, Heilige
 Sabaskloster (Rom) 60
 Sacharja s. Zacharias (Prophet)
 Sachsen 198
 Sa'd ad-Dawla Abū l-Ma'ālī 178–182, 184
 Sahlān, Leibarzt 153
 Šāhnāma 170
 Saint Benigne (Dijon) 111
 Saint-Claire-sur-Epte 167
 Saint Cybard (Angoulême) 110, 112, 114, 116
 Saint Germain (Auxerre) 111
 Saint Martial (Limoges) 110f., 113
 Saint Sauveur (Charroux) 45
 Saint-Vanne-Kloster 76, 108f., 111, 113
 Saint Vaast (Arras) 111
 Saint Victor (Paris) 329, 331–333
 Saladin, Sultan 193, 306
 Salerno 170
 Salier, salisch 131, 135, 198, 201, 217, 327
 Šāliḥ b. Mirdās 185f.
 Salmon ben Yeruham 223f.
 Salmūn, Abt des Katharinenklosters 156
 Salomon (Bibel) 219, 245, 254, 322f., 325, 327, 335, 337f., 340–344
 Samarkand 162
 Samuel, Jude 196
 Samuel bar Hosha'na 230–232, 235, 238
 Samuel he-Hassid 337
 San Giovanni (Jerusalem) 43
 San Giovanni Battista (Bologna) 42
 San Giovanni in Monte Olivet 43
 Sancti Mauricii (Konstanz) 44
 Sancti Michaelis (Fulda) 45
 Sanhedrin 235, 238
 Sankt-Emmeram-Kloster 196
 Sankt Gallen 124, 136

 Santa Croce (Bologna) 42
 Santa Tecla (Bologna) 43
 Santiago de Compostela 167, 321
 Santo Stefano (Bologna) 41–44, 85
 Sawīrus Ibn-al-Muḳaffa' 258, 262
 Saxo Grammaticus 292
 Sayf ad-Dawla 178
 Šayzar 145, 189
 Schephatia ben Amitai, Rabbi 335, 337
 Schi'a 151
 Schottland 91
 Schweden, schwedisch 163, 282, 284f., 287, 298
 Sebüktegin 166
 Sefer Josef ha-Meqanné 334, 336
 Sefer Nizzachon ha-Jaschan 334–336, 338–341
 Seldschuken 163, 166, 171
 Senat, Senatoren 11
 Sendredus Agalberti 78
 Seniofred, Priester aus Urgell 78
 Serdika 58
 Sergios-und-Bakchos-Kloster (Kpl.) 60
 Sergius IV., Papst 105f., 113
 SHuM-Gemeinden 340
 Sibylle, tiburtinische 131
 Sidon 186
 Sigtuna 286
 Sigurðr Magnússon, König 294f., 298
 Silvester II., Papst 136
 Simeons-Heiligtum 13
 Sinai, Berg 114, 135, 247
 Sinai-Kloster s. Katharinenkloster (Sinai)
 Sind (heutiges Pakistan) 146
 Sion 90, 92, 218, 227, 246, 253
 Sitt al-Mulk 190–192, 274
 Sizilien 59f., 91, 145, 165, 169, 297, 318
 Skandinavien s. Dänemark, Island, Norwegen, Schweden
 Skleroi 173
 Sneglu-Halli 296
 Snorri Sturluson 293–295
 Sofia 58
 Sohar 166
 Sonnenfinsternis 112, 115, 125
 Spanien, spanisch 21, 67, 74, 113, 152, 159, 161, 163f., 166f., 171, 200, 208, 291, 321f.

- Speyer 201f., 207, 212, 217, 324, 327, 334–341
 SS. Vitale e Agricola (Bologna) 42
 Stæinkæll, König 286
 Stäket 285
 Stamford Bridge 294
 Staufer, staufisch 217
 Stenius 284
 Stephanos s. auch Dunale-Stephanos
 Stiftungen 149, 155, 158
 Stiklastaðir 290
 St. Martin (Trier) 108
 Stockholm 286
 Stúfr Þórðarson 293–297
 Sumbat Davitisdze 254
 Sunna 151f.
 Supernova 136
 Süqs 153
 Svetizchoveli-Kathedrale (Mzcheta) 254
 Swēn, Bischof 292, 298
 Swēn, Prinz 298
 Symeon von Trier 107–111, 113–116, 118, 135
 Synaxar von Konstantinopel 60
 Syrakus 108
 Syrien 13, 58–60, 63, 97, 100, 103, 106, 117, 141, 144–146, 153, 160, 170, 174–183, 186, 191–193, 223–225, 231f., 249, 252f., 258–260, 269–273, 276f., 288, 292, 308, 310, 353f.
 Tabaria 61
 Tabaristan 166
 Tæbȳr 285
 Takrit 267
 Tao 177
 Aṭ-Ṭaṣīif 170
 Templer 91f.
 Testamente 74f., 77–79, 81, 83, 89
 Thabor, Berg 252
 Theodoros Synkellos 245–247, 250f.
 Theodosiossäule (Kpl.) 248
 Theophanes Homologetes 316
 Theophanios 316
 Theophylaktos von Ochrid 248
 Theotokos-tou-Kouratoros-Kirche (Kpl.) 244f.
 Thessalonike 59
 Thietmar von Merseburg 160f.
 Thomas, Patriarch von Jerusalem 271
 Þórðr Særeksson 292
 Þórir Þórisson 291
 Þorsteinn Ragnhildarson 291
 Tiberias 252
 Timans 283
 Trier 107–110, 112, 116, 119, 135
 Tripolis (Libanon) 181
 Tripolis (Libyen) 60
 Troyes 327
 Tuluniden 165, 171
 Tunesien, tunesisch 164, 169f.
 Türken, Turkvölker, türkisch 106, 171, 176, 178f., 223, 225, 231, 305, 309, 350, 353
 Typikon von Jerusalem 38
 Tyros bzw. Tyrus 8, 186, 228, 231, 252, 339
 Tyrrhenisches Meer 169
 ‘Ubayallāhal-Mahdī, Kalif 145
 Ulrich, Bischof von Orléans 105, 111, 117
 Ulrich I., Bischof von Augsburg 44
 Umayyaden 152
 Ungarn 49, 80, 108
 Uppsala 286
 Urban II., Papst 67f.
 Urgell 78, 84
 Valentinian II., Kaiser 245
 Van-See 186
 Vaspurakan 177
 Venedig, Venetien 104, 197
 Verdun 76, 108–110
 Vettius Valens, Astronom 316
 Vic 78
 Vinzenz von Beauvais 332
 Vita Basilii iunioris 248f.
 Vita Constantini 17
 Vita Danielis Stylitae 243
 Vita Gregorii Agrigentini 59
 Vita Sancti Petronii 42f.
 Vives, Presbyter 77
 Wien 309, 344
 Wikinger 102, 105, 167f., 281–299

-
- Wilhelm der Eroberer 106
 Wilhelm von Tyrus 106f.
 Wilhelm III. von Angoulême 108, 113
 Worms 201, 324–327, 340–344
 Wulfstan, Bischof 322
 Wunder des heiligen Feuers 62–66, 100,
 111, 117, 139–141, 156, 261, 268, 273
 Würzburg 344

 Xerolophos 306
 Xylokerkos-Tor (Kpl.) 305–307

 Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭakī 97–100, 110,
 116, 143, 153f., 156f., 178, 192, 232,
 262, 269, 317f.
 Yaltakīn, General 179
 Yaʿqūb b. Killis, Wesir 179–181
 Yarukh bzw. Yarukhtin 232

 Yatreb 308
 Yefet ben Eli 223f.
 Yilanca Bayır 42
 York 294

 Zacharias, koptischer Patriarch 156, 262,
 264f., 271
 Zacharias (Prophet) 102
 az Ẓāfir, Kalif 192, 238
 Zion s. Sion
 Ziriden 165
 Ziyariden 166
 Ziyādat Allāh I. 165
 Zoe, Kaiserin 37
 Zonaras s. Ioannes Zonaras
 Zweistromland s. Mesopotamien
 Zypern 81

Autoren dieses Bandes

1. Univ.-Prof. Dr. Achim Arbeiter

Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte
Georg-August-Universität Göttingen
Nikolausberger Weg 15
37073 Göttingen
aarbeit@gwdg.de

2. Prof. Dr. Alexander Beihammer

University of Cyprus
Department of History and Archeology
Apostolides Building
Kallipolleos 10
CY-1055 Nicosia
Zypern / Cyprus
abeihamm@ucy.ac.cy

3. Prof. Dr. Wolfram Brandes

Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte
Hausener Weg 120
60489 Frankfurt a. M.
brandes@mpier.uni-frankfurt.de

4. Daniel Föller

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich 07: Geschichts- und Kulturwissenschaften
Historisches Seminar, Abt. V: Byzantinistik
Jakob-Welder-Weg 18
55099 Mainz
foeller@uni-mainz.de

5. Prof. Dr. Johannes Fried

c/o Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
Historisches Seminar
Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I
Grüneburgplatz 1
60629 Frankfurt a. M.
fried@em.uni-frankfurt.de

6. Prof. Dr. Johannes Heil

Erster Prorektor

Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg

Friedrichstraße 9

69117 Heidelberg

johannes.heil@hfjs.uni-heidelberg.de

7. PD Dr. Kay Peter Jankrift

Elias-Holl-Str.11

86391 Stadtbergen

iska.jankrift@t-online.de

8. Univ.-Prof. Dr. Nikolas Jaspert

Ruhr-Universität Bochum

Lehrstuhl für die Geschichte des Späten Mittelalters

Universitätsstraße 150

Gebäude GA 4/31

44801 Bochum

nikolas.jaspert@ruhr-uni-bochum.de

9. Prof. Dr. Bianca Kuehnel

Director of the European Forum at the Hebrew University
and Jack-Cotton-Professor of Architecture and Fine Arts,

Department History of Art

The Institute of Arts and Letters, Faculty of Humanities

Hebrew University of Jerusalem

Mt. Scopus Campus

IL – 91905 JERUSALEM

ISRAEL

kuehnel@mscc.huji.ac.il

10. Dr. Bettina Krönung

Neckarstraße 8

65462 Ginsheim-Gustavsburg

bettinakroenung@yahoo.de

11. Univ.-Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Fachbereich 07: Geschichts- und Kulturwissenschaften

Historisches Seminar, Abt. V: Byzantinistik

Jakob-Welder-Weg 18

55099 Mainz
[Philosophicum, Raum 03-579]
Tel. 06131-39 27190
pahlitzsch@uni-mainz.de

12. PD Dr. Thomas Pratsch
c/o Prosopographie der mittelbyz. Zeit
Berlin-Brandenburgische Akademie d. Wiss.
Jägerstraße 22/23
10117 Berlin
pratsch@bbaw.de

13. Karl Schmitt-Korte
Von-Behring-Str. 142
63075 Offenbach
Tel./Fax: 069-843342

14. Prof. Dr. Wout Jac van Bakkum
Rijksuniversiteit Groningen
Faculty of Arts
Dep.: Semitic Languages and Cultures
Boteringestraat 23
NL - 9712 GC GRONINGEN
NIEDERLANDE
w.j.van.bakkum@rug.nl
WJ.van.Bakkum@rug.nl

15. Prof. Dr. Annette Weber
Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg
Friedrichstraße 9
69117 Heidelberg
annette.weber@hfjs.eu

16. Univ.-Prof. Dr. Dorothea Weltecke
Professur „Geschichte der Religionen und des Religiösen in Europa“
Geisteswissenschaftliche Sektion
Fachbereich Geschichte und Soziologie
Universität Konstanz
Fach 12
78457 Konstanz
Dorothea.Weltecke@uni-konstanz.de